

A. GARDEIL, O. P.

LA VERDADERA VIDA CRISTIANA

PRÓLOGO DE
JACQUES MARITAIN

DEDEBEC
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER

Gabriel Néstor Collins.

A. GARDEIL, O. P.



LA VERDADERA VIDA CRISTIANA

PRÓLOGO DE
JACQUES MARITAIN

INTRODUCCIÓN DEL
R. P. H.-D. GARDEIL

TRADUCCIÓN DE
EUGENIO S. MELO

DEDEBEC
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER
BUENOS AIRES

Nihil obstat
PBRO. DR. OCTAVIO N. DERISI
Censor ad hoc
La Plata, 26 de Abril de 1946

Imprimatur
MONS. DR. ANTONIO ROCCA
Obispo titular de Augusta y Vicario General
Buenos Aires, 21 de Mayo de 1946

Versión directa del original francés:
"LA VRAIE VIE CHRÉTIENNE"

PRÓLOGO

La publicación de esta obra póstuma del R. P. A. Gardeil es un gran honor para la Biblioteca francesa de filosofía; y debemos dar gracias a su sobrino, el R. P. H.-D. Gardeil, por haber confiado estas preciosas páginas a nuestra colección.

El maestro que las ha escrito no necesita ser presentado; por lo demás, sus hermanos y discípulos de la Orden de Santo Domingo, en el homenaje que han prestado a su memoria (1), han dado sobre su vida y sobre su obra todas las precisiones que eran convenientes. Este breve prólogo no es para nosotros más que una ocasión de pagar una deuda de reconocimiento personal y de admiración.

El Padre Gardeil, justamente porque ha seguido con una fidelidad viviente y filial, para penetrar cada vez con mayor profundidad en los misterios de la verdad, la tradición magistral de la teología tomista, ha sido un gran iniciador. Amaba el trabajo elevado; y en sus propias investigaciones ha querido, inspirándose en el espíritu de Melchor Cano, detenerse en un cierto número de problemas centrales sobre los cuales ha traído, desde el punto de vista ante todo metodológico que era el suyo, esclarecimientos decisivos. Ha mantenido los estudios especulativos en el puesto que les es debido, no cesando de mostrar a la vez su primacía sobre los estudios llamados positivos y su armonía con ellos. Era un espíritu de las grandes profundidades, y en todo problema se encaminaba a las raíces profundas y ocultas, a las

(1) Bulletin Thomiste, *octubre de 1931.*

"causas propias". Una melancolía sin tristeza, que aparecía en la mirada un poco lenta de sus grandes ojos, ponía sobre su sabiduría los reflejos de la paciencia y de la soledad; como es natural, la profundidad estaba acompañada en él por una vasta amplitud de pensamiento. Y es esta misma magnanimidad la que lo volvía ya muy indiferente, ya muy accesible a los esfuerzos y a los trabajos de los "modernos", respecto a los cuales la severidad de un Cayetano adquiría en él el tono de la indulgencia. Cuanto más avanzó en la vida tanto más audaz se hizo su sabiduría. Al fin, con sus grandes estudios sobre La structure de l'âme, *abordó con su maestría ordinaria los problemas de la contemplación y de la vida mística, uniendo en un mismo resplandor las luces de San Agustín y las de Santo Tomás y de Juan de Santo Tomás.*

Libros como Le donné révélé et la théologie *y* La crédibilité et l'apologétique *han desempeñado una función de primer orden para los tomistas de nuestra generación. Hay que agregar el artículo del Diccionario de teología sobre los* Dons du Saint-Esprit, *y el estudio sobre la* Certitude probable, *y tantos artículos publicados en la* Revue Thomiste. *Habría que decir también la importancia de su influencia personal y de su acción como profesor, y la rara cualidad de su acogida, y la generosidad de espíritu con que alentaba el trabajo de la juventud. Habría que decir lo que fué, en una época que la crisis modernista amenazaba arruinar el ejemplo dado por él de una intelectualidad muy elevada y muy exigente, vivificada e iluminada por la fe. Todo esto explica la afectuosa gratitud que le guardarán siempre todos los que creen en el "tomismo viviente".*

Habíamos admirado no poco, cuando aparecieron en la Revue Thomiste, *sus estudios sobre el* Gouvernement surnaturel de soi-même. *Nuestra pena porque hayan quedado inacabados está compensada en parte por la presente publicación, sobre cuyo plan y materiales se encontrarán todas las explicaciones necesarias en la introducción del Padre H.-D. Gardeil. Gracias al piadoso celo y a la ciencia de éste, la obra del Padre Ambrosio Gardeil recibe así un complemento de los más importantes en el orden ascético y moral; gustará encontrar en este libro, unidos a la potencia teológica que aparece en todos los demás, un sentido de lo humano y una fuerza psicológica que no constituyen su menor mérito.*

JACQUES MARITAIN.

INTRODUCCIÓN

En los manuscritos dejados por el Padre Gardeil se encuentra un voluminoso paquete de ochocientas a novecientas páginas cuidadosamente clasificadas y que constituían el primer borrador de una obra de conjunto sobre la vida cristiana. Este trabajo había sido emprendido y llevado en los años que siguieron inmediatamente a la guerra. Las dificultades encontradas en la puntualización del problema de la gracia orientaron progresivamente la actividad del Padre Gardeil hacia objetivos más limitados, actividad derivada cuyos frutos hemos recogido en una obra publicada en 1927 sobre *La structure de l'âme et l'expérience mystique.* La ganancia de esta poderosa síntesis que nos conduce desde las raíces mismas de la vida sobrenatural a su acto supremo, nos ha costado desgraciadamente la pérdida o al menos el irremediable inacabamiento de una obra más vasta. Habríamos ido contra la intención expresa de su autor publicando el esbozo de la misma, aunque nos pareciese tan potente, tan rica y tan precisa ya en su expresión teológica. Al menos teníamos el deseo de no guardar para nosotros solos todas las riquezas de pensamiento y de vida cristiana que contenía este legado.

La gentil iniciativa que Jacques Maritain ha tomado de publicar nuevamente, en la colección por él dirigida, una serie de artículos del Padre Gardeil, aparecidos hace unos quince años, sobre el *Gouvernement personnel et surnaturel de soi-même,* nos ha parecido la ocasión de realizar algo de este deseo. En efecto, esos artículos, en el pensamiento de su autor, debían colocarse en su gran síntesis sobre la vida cristiana. Añadiendo a éstos algunos otros fragmentos pu-

blicados en otras partes o inéditos, agrupábamos todo el texto definitivo, o poco más o menos, que nos restaba de la obra comenzada. Quedaba que se conservara algo de su inspiración generadora y de su organización. Esto es lo que hemos intentado aquí.

Sin duda, en la rápida exposición que nos hemos resignado a dar, hemos perdido en gran parte lo mejor de la obra y en especial esos ricos análisis de psicología sobrenatural y esos hermosos desarrollos de las fórmulas de la Escritura en que sobresalía el Padre Gardeil. Esperamos, sin embargo, que el plan, más precisamente y con una palabra a la que era aficionado, la *estructura* del conjunto merecía por sí sola ser conservada. ¿No es acaso, en efecto, la *estructura* lo que sobre todo falta en tantos trabajos de espiritualidad valiosos, por lo demás, en su contenido material?

Para cuidar la claridad y para un más fácil aprovechamiento estas páginas, hemos creído preferible dar sucesivamente una exposición continua y después un índice sistemático de la obra. En la exposición preliminar nos hemos consagrado sobre todo, descuidando el detalle, a hacer el encadenamiento de las ideas principales. Para lo cual habitualmente no hemos tenido más que conservar en su contenido casi literal los prólogos o las conclusiones de los sucesivos capítulos. Por eso lo que se tendrá ante los ojos será con muchísima frecuencia el texto mismo y, como lo esperamos, el pensamiento más profundo del Padre Gardeil (1). En la composición del índice hemos descendido hasta las divisiones en párrafos, aunque hayamos tenido la impresión, y en algunos casos la prueba, de que la organización de los elementos últimos no era siempre definitiva. Por lo demás someteremos nuestras dudas cuando nos parezcan fundadas y que llevan a un punto de algún interés.

(1) Salvo para las citas de textos pertenecientes a obras impresas nos hemos creído autorizados a no poner entre comillas, de los pasajes tomados del Padre Gardeil, más que algunas fórmulas particularmente expresivas. Cualquier otra manera de obrar nos hubiese llevado a una presentación tipográfica harto laboriosa.

El borrador que poseemos no cubre enteramente la extensión completa de la obra proyectada. Un capítulo de la primera parte y la mitad quizás de la segunda no han sido escritos. En cierta medida hemos podido suplir estas faltas, recurriendo al texto de un retiro predicado por el Padre Gardeil sobre este tema de la vida cristiana.

En este volumen serán reproducidos, con los artículos sobre el Gobierno personal y sobrenatural de sí mismo, otros dos artículos publicados en *La Vie Spirituelle,* que debían ser colocados en la introducción de la obra, y un largo capítulo inédito sobre la oración, dejado como borrador terminado.

Tenemos plena conciencia de la imperfección de este ensayo de reconstrucción que era, por lo demás, y ésta será nuestra excusa para publicarlo, de una desconcertante dificultad. Ojalá pueda prestar, aunque sea así, algunos servicios a los que tienen el amor de la verdad hasta querer "vivir en la verdad". Ojalá pueda hacer conocer también un poco mejor, por una obra que él había vivido antes, a aquel que percibió con tanta penetración las exigencias de ese orden superior que impone la verdadera sabiduría: *Sapientis est ordinare.*

Por último, sean estas páginas un muy modesto y muy respetuoso homenaje al maestro, al que toca el mérito principal de esta publicación: Jacques Maritain.

LA VERDADERA VIDA CRISTIANA

"Todo cristiano sabe algo de la vida cristiana, puesto que la lleva, pero la mayor parte de las veces no comprende su fondo, su dignidad esencial y, por consiguiente, no vive su vida del modo que habría que vivirla para ser un cristiano completo y sobre todo perfecto" (2). Reemplazar las concepciones falsas o simplemente aminoradas de la vida cristia-

(2) *La vie spirituelle,* 10 de octubre de 1919, pág. 20.

na con la verdadera concepción, que responda a su esencia, tal era el fin de esa síntesis de espiritualidad que debía llevar tan justamente el título que hemos preferido reproducir al frente de este volumen, de "La verdadera vida vida cristiana". ¿Cuál es, pues, esa "verdadera vida" a la cual se ve llamado el cristiano? En una palabra, es "la vida divina —entiendo la vida que el mismo Dios vive— comunicada al hombre, adaptada a sus facultades, vivida, en fin, vitalmente por él, es decir: como vida divina" ([3]). *Charissimi nunc sumus filii Dei* ([4]). ¡Carísimos, desde ahora somos hijos de Dios! Pues si estamos todavía en la situación de aquellos que no ven sino de lejos, *aspicientes a longe,* en cuanto al fondo vivimos ya la vida que encontrará su florecimiento en el *facie ad faciem* de la eternidad bienaventurada. Hijos de Dios y llamados a reproducir desde ahora, como conviene a un hijo, la vida misma de nuestro Padre celestial, tal es nuestro destino. ¿Cómo lo realizaremos?

La vida de Dios, nuestro modelo, se desenvuelve en dos esferas. En primer lugar tiene su foco principal en Él mismo: es su vida íntima, vida de conocimiento y de amor de sí, actividad fecunda, que encuentra su perfección en la misteriosa relación de las tres divinas Personas. Tiene en seguida como un segundo resplandor en el exterior, en esa actividad creadora y gobernadora en que se derrama la divina bondad, como empujada por una necesidad íntima de expansión. Paralelamente, la vida del hijo de Dios tiene dos actos: vida íntima por la cual conoce, ama y posee a Dios como Éste se conoce, se ama y se posee; el segundo, vida de gobierno por el cual hace pasar a sus acciones y relaciones exteriores el espíritu que lo anima: éste es el gobierno de sí mismo.

La segunda de estas similitudes, según la cual toda nuestra vida extrateologal se asemeja a la actividad gobernadora divina, merece muy especialmente retener la atención. Creemos que muy pocas veces esta idea ha sido utilizada tan sistemáticamente como aquí ([5]). Tal vez el Padre Gardeil halló su inspiración en un texto del *De Regimine principum* que conocía de muy antiguo; lo cita en 1896 en la *Revue Thomiste* ([6]): "El pequeño gobierno del hombre es lo que más se asemeja al gobierno divino: y por esta semejanza es llamado el hombre un pequeño mundo *(minor mundus,* microcosmos). En efecto, así como toda creatura corporal y todas las fuerzas espirituales están contenidas en el gobierno divino, así también los miembros del cuerpo y las demás fuerzas del alma son regidos por la razón, y de este modo, en cierta manera, la razón está en el hombre como Dios en el mundo." *Sic quodammodo se habet ratio in homine sicut Deus in mundo.* Después del *Filii Dei,* este texto podría colocarse al frente de la obra, puesto que, con aquél, preside su organización. Ante todo seremos hijos de Dios, y esto será, claro está, lo esencial, porque participaremos de su vida íntima, pero también lo seremos cuando sometamos al gobierno de nuestra razón sobrenaturalizada nuestro pequeño mundo interior, pues entonces imitaremos a nuestro Padre que rige el gran universo mediante la actividad eficaz de su divino gobierno.

Así como todo estudio de la vida divina debería dividirse naturalmente en vida íntima y vida exterior (creación y gobierno), la vida del cristiano, el Hijo de Dios, debe ser sucesivamente considerada, según el orden de las cosas, en los dos momentos de su asimilación a su divino modelo, vida íntima y vida exterior, esta última tan sólo en cuanto al gobierno. El Padre Gardeil, partiendo de aquí, dividía su obra en dos partes, tituladas, la primera: *Nuestra vida divi-*

([3]) *Ibid.*, 10 de noviembre de 1919, pág. 73.

([4]) I *Joan.*, I, 1-2.

([5]) Sería interesante y fructuoso investigar qué lugar se ha dado en la tradición cristiana y aun en las simples morales naturales a esta aplicación de la analogía del gobierno a la conducta personal del hombre. Bástenos recordar que Platón ya la había empleado, no sólo en la famosa comparación del cuadriga, sino también más sistemáticamente todavía, en el paralelismo del estado y del individuo de la *República*.

([6]) *Rev. Thom.*, 1896.

na, y la segunda, porque el mismo gobierno de un hijo de Dios no podía ser sino divino: *El gobierno divino de sí mismo* (7).

PRIMERA PARTE

NUESTRA VIDA DIVINA

Nuestra vida divina puede ser considerada en tres momentos sucesivos de su florecimiento. En sus fuentes profundas: el alma divinizada por la gracia; al nivel de sus actividades esenciales: el ejercicio de las virtudes teologales; o en su término, su culminación, en la actividad más elevada que podríamos pretender: la vida contemplativa. Esta primera parte, pues, se divide naturalmente en tres libros que tratan de las "elevadas fuentes", "del ejercicio" y de "la culminación" de nuestra vida divina.

LIBRO I

LAS ELEVADAS FUENTES DE LA VIDA DIVINA

La gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Este axioma de la teología nos invita a considerar a la gracia no como una cosa extraña en nuestra alma, sino como algo que encuentra en ella un terreno, una capacidad dispuesta para recibirla. Capacidad que será la "piedra de enlace" de la vida divina, su "punto de inserción" en nuestra vida y que permitirá, una vez recibida la gracia santificante en el alma, que nosotros mismos podamos hacer con toda verdad los actos reservados a la vida de Dios, de suerte que sean bien nuestros.

(7) Algunas veces pondrá, lo cual es equivalente, el gobierno *sobrenatural* y también, lo cual tiene el inconveniente de apartar de la fórmula, el gobierno por los Dones que de hecho debía ser tratado bajo el mismo título, el *gobierno personal y sobrenatural*. En algunas páginas se lee también *la educación de sí mismo*. Pensamos que el *gobierno* es preferible ya que señala mejor la asimilación al gobierno de Dios y ya que expresa con mayor precisión el modo de ejercicio de esta actividad de nuestra vida divina. Retenemos por eso, para la segunda parte, ese título de *gobierno divino de sí mismo* que el Padre Gardeil parecía preferir y que en todo caso parece ser el que mejor responde a sus intenciones.

Este asunto del "sujeto receptor" de nuestra vida divina, al cual está consagrado el primer capítulo de este libro y cuyo enfoque ocupará casi todo el primer volumen de la *Structure* (8), ha sido objeto por parte del Padre Gardeil de una predilección muy especial. Porque comprendía no sólo lo que sería llamado su interés teórico, sino también su valor de vida. En este problema en apariencia tan técnico de la potencia obediencial, ¡es todo un drama lo que se juega! Que nuestra naturaleza no esté abierta a lo divino y éste jamás podrá adaptarse a ella sino por el exterior y entonces no seremos *nosotros* Hijos de Dios como tampoco seremos *nosotros* quienes viviremos como Hijos de Dios. Que, por el contrario, el apetito de lo divino sea comprendido como una exigencia positiva de lo divino y he ahí comprometida esa "gratuidad" tan esencial al *Don* de Dios. ¡No! Es preciso mantener a la vez que nuestra naturaleza es funcionalmente capaz de lo divino, que hasta permanecería en cierto modo inacabada sin él, pero también que queda en un estado de mendicidad absoluta frente a lo sobrenatural. De ahí esa lección de humildad que el Padre Gardeil gustaba sacar de la consideración de esta pobreza funcional de nuestro ser natural, pobreza ontológica que arroja una luz tan hermosa sobre la "gratuidad" de la gracia. Pero esta pobreza es, sin embargo, la de una naturaleza a la cual no repugna ser engendrada a la vida de hijo de Dios y por esto, muy pronto, el grito de humildad de nuestra alma se cambiará en un himno de esperanza: "Cantaré y observaré el camino de perfección cuando vengas a mí, oh Dios mío" (9).

Para este problema remitimos al estudio tan profundizado de la *Structure*, no sin subrayar sin embargo con mucho

(8) *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, vol. I. "*Le mens*, sujeto receptor de nuestra vida divina", págs. 1 hasta 352.

(9) *Sal., C*, 1-2.

gusto que ya en el esbozo de "La verdadera vida cristiana" están precisadas con toda exactitud las tres etapas de la demostración futura: Nuestra alma es "del orden de los espíritus", lo cual ya revela en ella como una predisposición lejana para la vida del Espíritu perfecto —"El espíritu humano está hecho para vivir la vida divina", tiene capacidad para ello (potencia abediencial) —. Más profundamente todavía, en las obras vivas de la naturaleza original de nuestra alma, encontramos a esta vida cercada y enmudecida por el conocimiento y el amor, imagen de la vida trinitaria, a la cual ella nos destina como por un "voto substancial".

En el retiro al cual nos hemos referido, seguía al estudio del "sujeto receptor" —causa material del alma sobrenaturalizada—, una conferencia sobre la causa final de nuestra vida divina. El capítulo correspondiente no ha sido escrito en el borrador de *La verdadera vida cristiana.* Hay por otra parte, en los sucesivos retoques del plan, alguna indecisión referente al lugar que debía reservársele: ora viene antes, ora después de la causa material. Creemos que en esta obra que propiamente es de espiritualidad (10) y no de ciencia teológica, debe prevalecer el segundo orden, pues se trata de la vida cristiana, de nuestra vida; por eso conviene presentarnos primero a nosotros, es decir al sujeto, aunque por cierto, desde un punto de vista superior, debería tener la primacía la consideración del fin.

Con el capítulo tercero, consagrado a la causa eficiente, alcanzamos una de las iniciativas interesantes, aunque a la verdad muy simple, del proyecto de "La verdadera vida cristiana": agrupar, bajo ese capítulo de la causa eficiente de nuestra vida sobrenatural, todo el contenido de la *III Pars,* Cristo, sacramentos y también la Iglesia, cuyo

(10) Tomamos aquí y en todo este trabajo esta palabra de espiritualidad en el sentido preciso y técnico que ha definido el Padre Lemonnyer, inspirándose en Maritain, en *La vie spirituelle,* el 1º de marzo de 1932, Supl., págs. [158] y sigs.

estudio, como el de los sacramentos, debe venir normalmente a insertarse en la teología de Cristo. En una palabra, es la obra de nuestra redención, obra que ha procedido por etapas. Si la consideramos bajo este aspecto de su desarrollo en el tiempo, puede ser intitulada: "la historia del alma humana", historia que implica como dos grandes actos de los cuales el primero por lo demás domina constantemente al segundo: la obra de Cristo, causa principal de nuestra elevación a la vida divina y, prolongándola, la obra de la Iglesia y de los sacramentos, causa instrumental de esta misma elevación. A esta iniciativa misericordiosa de la vida superior que se derrama hasta nosotros deberá responder, en el fondo del ser viviente que somos nosotros, un acto personal, el de fe viva, por el cual nos adherimos personalmente al orden de salvación establecido por y en Cristo. Volvamos con el Padre Gardeil sobre algunos de estos puntos.

La primera gracia, la caída, son los preludios, desgraciadamente necesarios, de la historia espiritual de nuestra alma. Que jamás se olvide, para la inteligencia de la vida cristiana, el desfallecimiento inicial y las heridas que ésta ha dejado en nuestra naturaleza: nuestra gracia no será tan sólo una gracia elevante, *gratia elevans,* sino una gracia reparadora, *gratia sanans,* y nuestra vida divina, por este hecho, no será el simple desarrollo de las facultades a la altura de su labor, sino una lucha perpetua por conquistar el reinado del espíritu.

Pero esta destitución original, cuyas víctimas somos sin haber sido los responsables de la misma, ¿no es un escándalo? De lo que habría que maravillarse más bien, corrige el Padre Gardeil, es que después de esta ruptura la humanidad pueda todavía vivir. Regularmente Adán debía morir, puesto que no sólo su gracia, sino también su alma, no vivía como todo espíritu sino por una acción especialísima de Dios. Antes bien, habría que admirar la longanimidad del Creador que cuando su creatura se apartaba de Él, no la ha rechazado; que no ha dejado que su obra de destrucción voluntaria se

desarrollara hasta el fin, que la ha sostenido en el ser, y a nosotros con ella, a pesar de ella y contra su voluntad, y que por último apenas pronunciado el castigo, dejó entender que quizás un día la comunicación de la vida divina al hombre sería restaurada. En lugar de quejarnos de ese estado de lucha en el cual poseemos la vida divina y de la división que nos desgarra, deberíamos comprender que para nosotros es este un motivo de reconocimiento infinito puesto que, a pesar de todo, esta restitución de nuestros destinos eternos, esta tabla de salvación después del naufragio, no nos era debida y que nosotros, cuerpo y bienes, deberíamos haber zozobrado en el siniestro que había provocado nuestro primer padre.

Estábamos, pues, entregados a la destrucción: *natura filii irae* (11), como dice fuertemente San Pablo. Pero, ¡qué drama de amor ha pasado entonces en el seno de Dios! Como en el primer día, cuando resonó la misteriosa palabra: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, la Trinidad tuvo consejo. ¿Se dirá que Dios "tan rico en misericordias" será como eternamente vencido y esto en el terreno de elección del alma humana? ¿Dejará el Verbo de Dios como ensombrecido el rostro de ese Padre muy amado del cual es el esplendor? Desde que se ha separado de Él, el hombre, desdichado, se consume en vanos sacrificios que no llegan a aplacar la justicia divina. Pero si Él, el Hijo, igual en todo al Padre, se propusiese restablecer la justicia, ¿no está cierto de su victoria? Ello está resuelto, su decisión está tomada y he aquí que lo anuncia a su Padre: "Tú no quieres ni sacrificios ni ofrendas, pero me has dado oídos. Tú no deseas holocaustos por el pecado. Entonces yo digo: ¡He aquí que vengo!" (12).

Es ésta la *nimia charitas*, la caridad "harto grande" (13) de nuestro Dios, cuyos frutos fueron, después de la encar-

(11) *Ephes.*, II, 3.
(12) *Sal.*, XXXIV, 7.
(13) *Ephes.*, II, 4.

nación del Verbo y de las maravillas de su vida terrenal, la "más grande prueba de amor" dada sobre la Cruz.

Después de la muerte redentora comenzó la historia de la distribución de la vida divina. Esta distribución encontrará su ambiente adecuado y su instrumento ordinario en la Iglesia y en los Sacramentos. Pero siempre deberá su virtud saludable a la eficacia superior de la causalidad de Cristo nuestro "jefe". El Padre Gardeil desarrolla con complacencia esta analogía paulina del "jefe". Nada hay más elocuente para él como esta comparación de la cabeza y de los miembros que "lo dice todo" y que expresa de una manera tan "intensa" nuestra unidad y dependencia respecto a nuestro único principio de vida. Habría que citar por entero esas páginas en que toda la cristología de San Pablo se halla meditada y asimilada por un teólogo que había tenido siempre una amistad escogida con el gran apóstol. Preferimos a ella esa otra página más breve y que revela de una manera hermosísima el carácter de "lectura espiritual" que quería conservar, bajo su rigor teológico, "La verdadera vida cristiana". Trátase, siempre en la distribución de la vida divina, de esa gracia que es llamada "operante". ¿No es propia acaso, con la misma razón que la gracia llamada "cooperante" del gobierno ordinario, de Cristo cabeza? Desde entonces ya no es una cosa excepcional: ¡si supiésemos adquirir conciencia de esto!

Cuantas veces nos despertamos a nuestra vida de alma espiritual, por lo menos cada mañana, hay un momento en que nuestras almas divinizadas están bajo el toque de un contacto purísimo con Cristo. Bajo nuestras facultades espirituales adormecidas, el trabajo espiritual estaba interrumpido: nuestra alma con nuestra inteligencia y con nuestra voluntad, con sus energías divinas, gracia, fe, esperanza, caridad, virtudes, dones del Espíritu Santo, estaban en reposo. Tan sólo la Santísima Trinidad habitaba muy en el fondo, velaba, y con ella, en los cielos, Cristo Salvador. De repente viene el despertar y mientras retomamos nuestros sentidos, Dios y su Cristo sacuden dulcemente nuestras fa-

cultades espirituales y las virtudes sobrenaturales depositadas en ellas y les hacen retomar el curso interrumpido de su vida divinizada. ¡Oh! Qué inteligentes de las cosas de Dios son esas madres que enseñan a sus hijos a ponerse desde este primer instante, arrojando los "fantasmas", en el estado de consentimiento a la gracia operante "ofreciendo su corazón a Dios, a Cristo Salvador". Qué prudentes seríamos en ser fieles a esta devoción, salida de lo más profundo, de lo más verdadero, de lo más importante que tiene la doctrina de la gracia. Pues, por la gracia operante bien recibida, he ahí a nuestra vida divina lanzada hacia adelante para todo un día, he aquí bajo su acción persistente los santos pensamientos, los nobles y divinos amores, las prudentes y fuertes acciones que se agitan y se ponen en movimiento, amontonándose por la mutua presión entre ellas, para dar una jornada sometida por completo a la influencia de Cristo cabeza, consagrada a unirnos más estrechamente con Él.

Este influjo de Cristo cabeza no nos llega normalmente sino por la mediación de la Iglesia y de los sacramentos que desempeñan la función de causa instrumental en la distribución de la vida divina. El Padre Gardeil apenas si había esbozado esta sección que tenía señalado su lugar aquí. Sin duda alguna nos hubiese presentado a la Iglesia en su cargo de administradora de los sacramentos, pero también de "servidora" del objeto de la fe: pues su primera función es proporcionar su verdadero objeto al movimiento de fe viviente por el cual nos unimos a Cristo y nos hacemos un mismo cuerpo con Él. Es preciso ver en los sacramentos, más bien que las particularidades de cada uno, el organismo que ellos constituyen alrededor de la Eucaristía, centro y foco de los mismos. Sobre todo no debe olvidarse que la fuente profunda de su eficacia está mucho más arriba, y es en su "ambiente superior" entre su principio, el impulso de Cristo Salvador, y su término, la incorporación a Cristo Salvador, donde debe ser colocada y vivida la vida sacramental. *Por Él, con Él* y finalmente *en Él*, tal es en substancia nuestra historia: sepamos acordarnos de ello a fin de no rezagarnos en los "contornos rituales" de este camino y de ir directamente a lo que constituye su fondo y valor único: *Mihi vivere Christus est* (14). El Padre Gardeil, aguijoneado por este sentimiento intenso de la unificación en Cristo de toda la economía de la gracia, colocaba al principio de sus instrucciones sobre los sacramentos el texto tan evocador de Isaías: *Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris* (15).

Hasta el presente hemos visto, por así decirlo, descender hacia nosotros la vida divina de la cual vamos a participar. ¿Permaneceremos nosotros inertes, pasivos, como cosas, bajo este influjo bienhechor? No, porque somos seres vivientes y debemos recibir vitalmente la vida: nuestra incorporación a Cristo no se hará sin nosotros.

San Pablo dice la palabra que resume todos los diversos movimientos de alma por los cuales el cristiano se une a su cabeza para vivir bajo su influjo y de su aporte. Pues por la fe, la fe viva se entiende, el alma se mantiene unida a Cristo y no forma con Él sino un solo cuerpo, animado por una misma vida divina. Cristo habita por la fe en nuestros corazones, arraigados y fundados como estamos en la caridad. Todo lo que podemos hacer, pero también todo lo que debemos hacer constantemente, para atraer a nosotros la vida divina, es dirigir hacia Él ese grito de nuestra miseria que es el acto de fe viva. No podemos más que evocar aquí, en apoyo de esta ley de la justificación por la fe, todas esas escenas del Evangelio en que el Señor, para comunicar sus dones, corporales o espirituales, provoca la fe de los que recurren a Él. *Credo Domine!*

La lección actual y práctica que se desprende de esta exposición de "la historia espiritual del alma humana", es que el sentido único de la vida para ésta, en el estado al cual ella ha llegado, consiste en unir su vida a Cristo por la fe viva y en colocar este acto capital en el centro de todas las

(14) *Philip.*, II, 21.
(15) *Isaías*, XII, 2.

acciones por las cuales procura vivir la vida divina. Pues "no hay otro nombre bajo el cielo por el cual debamos ser salvados". El fin supremo de la acción de Cristo es, pues, la vida divina a la cual "transborda" por así decir a los "incorporados" a Él. El medio que está a nuestra disposición para ponernos en estado de recibir esta acción, es la fe viva. Pero, ¿cómo se realiza y se perpetúa esta incorporación a Cristo? El acto de fe viva es intermitente; nuestra incorporación a Cristo es permanente; éste es el secreto del Don de Dios.

Con el capítulo sobre la gracia santificante, llamada con tanta propiedad el Don de Dios, se acaba el estudio de las "Elevadas fuentes" de la vida divina. La causa formal, que la actividad de la causa eficiente hace brotar en el sujeto que a ella está adaptado, se une aquí al fin, principio primero de todo este movimiento. En el término, se yergue el Hijo de Dios, capaz ahora de participar de la vida de su Padre. Aquí nos encontramos nuevamente ante un trabajo solamente esbozado en el manuscrito de "La verdadera vida cristiana" y retomado luego en la *Structure*.

Difícil nos sería precisar si el Padre Gardeil habría retomado la primera distribución del asunto bajo los tres principios de la "Acción reparadora de la gracia", de la "Acción sobreelevante de la gracia" y de la "Habitación de la Santísima Trinidad", o si no hubiese preferido la división más metafísica en gracia ontológica y en gracia objetiva, aclarada en la *Structure*. Pero no hay duda alguna de que en toda hipótesis habría sido el campeón de este franco realismo de la gracia, tan caro a los discípulos de Santo Tomás.

Poseemos por cierto en nosotros los principios de nuestra vida divina; la fuente de esta vida es nuestra y el movimiento de alma, que se opera bajo su presión, es autónomo. Vivimos, por la gracia, la vida divina como verdaderos vivientes, como fuente y no como canales de vida espiritual. La gracia en nosotros es en verdad esa fuente de agua que salta hasta la vida eterna, *Fons aquae salientis in vitam aeternam*[16], de la que ha hablado Nuestro Señor. Verdades que no hay que temer recordar, pues todo el sentido de nuestra filiación divina y en definitiva de nuestra vida profunda depende de ellas. Pero, ¿para cuántas almas estas nociones fundamentales y tan fecundas para la vida espiritual no permanecen en la sombra?

Por la gracia verdaderamente somos hechos participantes de la vida de Dios. Pero la gracia es todavía del orden de las creaturas; ¿no podría soñarse en un Don todavía mejor, en Dios dándose Él mismo al alma? La misma palabra del Verbo de Dios hecho Hombre nos autoriza a ello. "Si alguno me ama, dice, guardará mi palabra y mi Padre lo amará y vendremos a él y haremos en él nuestra morada"[17]. Es ésta la irrupción, en lo más profundo del alma, frente a la gracia subjetiva, de lo que los teólogos han llamado la "Gracia objetiva", irrupción que causa ese estado interior conocido con el nombre de "Habitación íntima de Dios en las almas justas". Sobre este asunto no tenemos más que evocar el profundo estudio de la *Structure* y los austeros análisis de ese último trabajo teológico del Padre Gardeil sobre las misiones divinas[18], para recordar que acabamos de tocar uno de los temas de reflexión espiritual que le fueron más queridos. Estas son las riquezas que trae consigo al alma el Don de Dios: esa posesión, obscura todavía, pero tan real como la posesión del cielo, ese goce libre de la sociedad de las divinas personas, esa interioridad de Dios en su pequeña creatura santificada por Él, eso es lo que contenía esa simple frase: "la gracia de Dios es la vida eterna"[19].

(16) *Joan.*, IV, 14.
(17) *Joan*, XIV, 23. III parte, vol. 2, págs. 1-87.
(18) La structure de l'âme et l'expérience mystique, *La vie spirituelle*, 1932, sup. de junio, págs. 129-147; julio, págs. 1-22; septiembre, págs. 65-77; octubre, págs. 1-29.
(19) *Rom.*, VI, 23.

LIBRO II

EL EJERCICIO DE LA VIDA DIVINA

Debemos descender ahora al terreno del ejercicio de esta vida divina cuyo secreto llamado encierra el alma, cuya fuente brotante es la gracia santificante, cuya inspiración interior es la Santísima Trinidad, que permanece en nosotros.

En efecto, si Dios viene así a nosotros, no es para permanecer allí inactivo, sino para trabajar desde el interior y para provocar en nuestras almas divinizadas unos actos que, sostenidos por la comunicación que nos hace de su naturaleza, reproducirán los actos reservados que constituyen su propia vida, en la medida en que somos capaces de ello. Estos actos por los cuales daremos como una salida a la propulsión del Dios interior que, por nosotros y en nosotros, encuentra así una nueva expansión a su vida íntima, son los actos de fe, de esperanza y de amor de Dios.

Estas virtudes se llaman teologales; Santo Tomás decía teológicas, para expresar que sólo Dios es su objeto, la regla de su actividad y su motor propio. Mientras que en los actos de las virtudes morales, aunque sean de las más elevadas, como la religión, algo siempre entra como una materia exterior a Dios, los actos de las virtudes teologales consisten totalmente en una purísima relación de nuestras más elevadas facultades, de las que constituyen al hombre como tal, a Dios tal como es en Sí mismo y a Dios solo.

Tal es, en resumen, el prólogo con el cual el Padre Gardeil introducía al libro segundo de "Nuestra vida divina": prólogo del cual debemos retener sobre todo la afirmación del carácter esencialmente teológico de nuestra vida de fe, de esperanza y de caridad. "Dios solo en el linde, Dios solo en la raíz, Dios solo animando la trayectoria de cada una de las virtudes." Todo pasa espiritualmente, en la vida teologal, entre Dios que atrae al alma y el alma que se da a Dios. La vida teologal constituye como una "aprehensión" de los actos reservados a Dios, una "apropiación" de esos actos: es la vida divina llevada por nosotros, sin intermediario. Este pensamiento de la pureza toda divina y por lo tanto de la excelencia incomparable de nuestra vida teologal domina todas las páginas de este libro segundo, el cual, en suma, está enteramente consagrado a valorarla en sus detalles.

Ya por lo que toca a la vida de fe, columbramos a Dios en todas sus salidas. Helo ahí en primer lugar en el término de ese primer sacudimiento de nuestra inteligencia despertada por la gracia, que orienta esta potencia hacia la verdad primera como hacia su bien propio. Es el "creer en Dios", *credere in Deum* de Santo Tomás: este "acto de amor de nuestro espíritu" que, por adelantado, nos concilia con la verdad divina y nos vuelve atentos y sometidos respecto a ella: que ésta llegue a hacerse conocer, a revelarse, y nuestro espíritu, inclinado ya eficazmente hacia Dios, se adherirá gozoso. Pero la verdad divina ha hablado por los profetas y en especial por la boca del Hijo, verdad substancial encarnada. Habiendo tomado toda la garantía necesaria respecto a la autenticidad de esta palabra, la inteligencia en busca de la verdad que sacie, tocada de nuevo por la gracia, ha reconocido en el mensaje la salvación, la palabra misma de Dios; por un movimiento interior, inmediatamente, ella se somete: "cree en Dios", *credere Deo.* Pero la adhesión a la palabra divina no es todavía un término: el testimonio tiene un contenido y este contenido es Dios. Dios mismo, en toda su realidad, con su naturaleza, sus atributos, su vida íntima, sus operaciones en la naturaleza y sobre todo su misericordia en la obra de nuestra salvación que es su fondo. Todo esto, es verdad, está todavía en la obscuridad, pero esta obscuridad para una inteligencia divinizada tiene sus claridades y es con plena conciencia, aunque misteriosamente arrastrada, como ella se da a la realidad divina, como ella "cree a Dios", *credere Deum.* El circuito de la fe está ahora acabado, en ninguno de sus rodeos se ha salido, como se ve, de las perspectivas de Dios que ha regulado inmediatamente cada uno

de éstos: en calidad de bien supremo de nuestro espíritu en primer lugar, como verdad primera revelante; por último como el objeto que sacia nuestra potencia intelectual. Bajo el apremio de esta triple influencia de Dios que se ha apoderado de nuestro espíritu, ¿qué puede ser en adelante la vida del cristiano? Es una vida emparentada con la vida de Dios mismo. "El que cree en mí tendrá la vida eterna." Por la fe llegamos a la vida eterna ([20]).

En la vida de la esperanza cristiana se reencuentra, proporcionalmente, el triple movimiento por el cual hemos visto a la fe conquistar su objeto y también aquí cada vez tomamos en Dios mismo nuestro punto de apoyo. En primer lugar he aquí que nuestro corazón, advertido por nuestra fe, se ha despertado ante la atracción de los bienes admirables que ésta le presenta: es el "deseo de Dios", *spes de Deo,* que está en la base de la esperanza (como el creer en Dios estaba en el punto de partida de la fe). Aunque incluye en sus perspectivas nuestra propia felicidad, este deseo no la busca fuera de Dios. Desde su raíz más profunda nuestra esperanza es virtud teologal. El deseo del cual ella procede es con toda exactitud un deseo de Dios beatificante. ¿Pero cómo se realizará esto? Esta pregunta de la Virgen María al Ángel de la Anunciación es también la de nuestro deseo de Dios. Esta es la respuesta que conviene a los dos casos: "el Espíritu Santo descenderá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra". El Dios beatificador había desatado en nuestro corazón un impulso lleno de deseo, el Dios auxiliador interviene para dar a este impulso la energía propulsiva y reguladora que tornará eficaz y vencedor este primer movimiento. Nuestro deseo de Dios ha encontrado, para su impotencia, el punto de apoyo que no flaqueará: Dios mismo; tenemos como garantía de ello las promesas y ya las realizaciones que corren a todo lo largo del Antiguo y del Nuevo Testamento, hasta el supremo don de Jesús nuestro Salvador. El movimiento de corazón que acaba de tomar su punto de apoyo en la omnipotencia de Dios auxiliador es "la esperanza en Dios". Así sostenido, nuestro deseo inicial puede volverse ahora hacia Dios beatificador y mudarse en esta tendencia segura de sí misma: "el esperar a Dios", que equivale ya a una verdadera posesión: es esa "esperanza que no engaña", de la cual San Pablo, el apóstol de la esperanza, ha escrito esos himnos triunfales que manifiestan con tanta claridad la seguridad de la esperanza: "¿Pero qué cosa nos separará del amor de Cristo?... Estoy cierto de que ni la muerte, ni la vida, ni el ángel, ni los principados, ni el presente, ni el porvenir, ni las potestades, ni la elevación, ni la pobreza, ni creatura alguna, en una palabra, podrá apartarnos de la caridad de Dios que está en Cristo Jesús nuestro Salvador." Sí, yo estoy seguro de ello, tanto que podemos ya decir que estamos salvados por la esperanza. El cristiano, vuelto como inmutable en su esperanza, *immobilis a spe Evangelii,* se fija con ella en la intimidad de Dios al cual le oculta todavía la noche de la fe. Su esperanza penetra hasta más allá del velo del misterio divino, *incedentem usque ad interiora velaminis,* y permanece allí en una espera invencible, *expectantes beatam spem.* ¿Cómo podría suceder de otro modo?: Dios está allí en el linde inmediato de su vida y lo llama, Dios está en la raíz de su querer profundo, sosteniéndolo en su deseo ardiente de la bienaventuranza, mezclando su omnipotencia que responde al fin a las fidelidades de su buena voluntad. Como el anciano Simeón, teniendo entre sus brazos al Dios Salvador bajado a la tierra, dejaba escapar de su corazón el cántico de la suprema partida, así también la vida de aquel que posee a Dios en esperanza transcurre y se acaba en un radiante *Nunc dimittis, Domine, servum tuum in pace.*

La toma de posesión de lo divino por la esperanza no señala todavía el grado más elevado de nuestra asimilación a él. El amor de esperanza, en efecto, no agota ese tesoro de las riquezas divinas con las que la fe nos pone en contacto

([20]) Para todo el desarrollo del proceso de la fe, cfr. : *La crédibilité et l'apologétique:* L'intention de la foi, nuev. ed., pág. 15.

íntimo. Esperar la posesión de Dios ya es indudablemente "amar a Dios", pero es amarlo en la irradiación de su infinita bondad sobre nosotros, no es todavía amarlo en cuanto que es digno de amor únicamente por su perfección suprema, porque es Dios, sin considerar ninguna particularidad de su perfección, sea ella cual fuere. El amor perfecto de Dios es la caridad. El cristiano, por la virtud teologal de la caridad, ama a Dios por Sí mismo, únicamente porque es Dios.

Como el acto de fe y el de esperanza, el acto de caridad se realiza entre Dios y Dios: en primer lugar Dios se encuentra en su término, en calidad de bondad infinita, amada por sí misma, por pura benevolencia. Desde este punto de vista el acto de caridad goza de una superioridad sobre el de las otras dos virtudes teologales: alcanza perfectamente su objeto. La mirada de nuestra fe por el contrario permanece en la obscuridad y el abrazo de la esperanza, por seguro que sea, no es aún la posesión efectiva. La fe y la esperanza son virtudes de camino que darán lugar a algo mejor en el cielo; pero la caridad no pasará: con toda verdad ya amamos a Dios con un amor del otro mundo en éste. No habrá más que una diferencia de perfección cuando la vista de Dios provoque en nosotros su goce en una explosión de amor.

¿Cómo, pues, es posible para nosotros semejante amor? ¿Cómo podemos tener la audacia de pretender imitar el acto infinito por el cual lo infinito se ama a sí mismo? También aquí una intervención especial de Dios, en la base de nuestro acto, va a suplir nuestra insuficiencia. Recordemos en primer lugar, para precisar el sentido de esta intervención, que el amor de Dios, que es un amor de causa primera, es creador. Al poder de este amor debemos la gracia santificante que nos da el fondo que nos vuelve radicalmente capaces de la vida divina. A partir de este primer beneficio, este amor se debía a sí mismo el darnos las energías requeridas para nuestro nuevo estado de Hijo de Dios y especialmente ese poder del amor de caridad en el cual desembocan y por el cual trabajan las otras dos virtudes teologales.

Esta explicación es seguramente admisible, puesto que coloca, frente al efecto divino que se trata de explicar, la única causa que le está proporcionada, la omnipotencia creadora del amor de Dios. Y sin embargo, por satisfactoria que sea para un espíritu filosófico, parece que no ha podido contentar el corazón de los Santos, los cuales, leyendo el Evangelio y los escritos de los apóstoles, sospecharon algo más grande todavía. La Escritura insiste con muchísima frecuencia sobre el carácter divino del acto de amor de Dios, como si el acto por el cual Dios se ama, naturalmente, estuviese puesto a nuestra disposición; como si nosotros amásemos a Dios con el corazón de Dios; como si, según la ingenua expresión de un místico, Dios hubiese cambiado de corazón con nosotros. Es esto por cierto lo que dice el Salvador cuando, en la frase suprema de la suprema oración, pide a su Padre que el amor con el cual el Padre lo ama, esté en sus discípulos. San Juan, el discípulo del amor, no cesa de hablar sobre este tema. Y San Pablo, nos ha dado la expresión acabada de la doctrina, revelándonos que: el amor de Dios se ha difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado.

Por el Espíritu Santo, dice el apóstol, el cual nos ha sido "dado", precisa. Si las tres Personas habitan igualmente en nosotros el carácter del Espíritu Santo es estar en nosotros en el estado de Don, Don que nosotros aprovechamos al ponernos bajo su influencia, para que el amor divino cuya substancia detenta se derrame en nosotros. Por esta razón Dios está verdaderamente en la raíz de nuestro amor de caridad, así como constituía su término: está en la misma virtud de la caridad, está también allí por la venida de su Espíritu. Por eso, verdaderamente con el corazón de nuestro Dios amamos desde ahora a Dios y le prestamos el amor que tiene por nosotros.

Por la vida de las virtudes teologales estamos pues sumergidos en Dios por todos lados; partiendo de Él, desembocamos en Él: estamos en plena vida divina; éste es el foco de nuestra verdadera vida cristiana que acabamos de determi-

nar. ¿Hemos medido todo el perímetro de la misma? Un foco, un principio vital, cuando ha alcanzado su plena desarrollo, no aspira sino a ser causa a su turno: causar, producir, irradiar a su alrededor, es una propiedad del ser perfecto. Debemos, pues, aguardar y ver a nuestra vida íntima de Hijo de Dios desbordarse, derramarse. Toda una parte de esta irradiación, que toma su objeto en cosas exteriores a Dios, por este mismo hecho será exterior a nuestra vida teologal, aunque siempre se origine de ella. La volveremos a encontrar cuando pasemos al estudio de la vida de gobierno de sí del cristiano. Pero hay otra extensión de nuestra vida íntima de amor de Dios la cual, sin dejar de estar en Él, ya se encamina a seres diversos de Él: es el amor del prójimo, la caridad fraterna, virtud teologal en su esencia, pero que desarrolla su actividad en las limitaciones o las contingencias de las cosas creadas. El Padre Gardeil, para responder a las exigencias especiales de esta virtud, situada en los confines de la vida teologal y de la vida de las virtudes morales, ha dividido su estudio en dos capítulos, de los cuales el primero, sobre "la esencia" de la caridad fraterna, encuentra su lugar aquí en la vida teologal; al paso que el segundo, reservado para los "actos", se insertará bajo el régimen de la prudencia en la Educación personal de nuestra voluntad.

Por eso debe tratarse en este lugar, de la caridad fraterna como virtud teologal, como "caridad"; y de hecho todo el esfuerzo de este capítulo tiende a subrayar el carácter verdaderamente teologal de esta virtud y a manifestar su unidad con la caridad para con Dios. La "solidaridad" de los dos amores fluye de suyo desde el momento que hemos adquirido conciencia de las exigencias de la amistad. La ley de la amistad, en efecto, requiere que el afecto de un amigo por su amigo se extienda a todo lo que se refiere a éste, a todo lo que éste considera razonablemente como su bien. Pero Dios, desde toda la eternidad, tiene sus amistades, amistades justas, verdaderas, legítimas si las hay, puesto que son

divinas. Si pretendemos, pues, amar verdaderamente a Dios, no nos es lícito separar lo que está unido en su corazón, es preciso tomar a Dios por entero con todo lo que ama, es decir con todos los hombres, puesto que para con todos tiene los afectos de un Padre. El segundo mandamiento es semejante al primero. Todo esto, que es muy hermoso por otra parte, pertenece al dominio común de la espiritualidad. Vayamos más lejos: he aquí que Cristo ha retomado por su cuenta la conclusión evidente que acabamos de recordar para darle, con su autoridad de Hijo, en su propia persona, un nuevo fundamento muy próximo esta vez y de una urgencia apremiante. El deber de amar a sus hermanos cobra en su boca las proporciones de un mandamiento nuevo: *mandatum novum*. Aquí llegamos a uno de esos pasajes admirables de la obra que analizamos, en que la sabiduría teológica, sin perder nada de su virtud, reencuentra toda la simplicidad de la vida cristiana y de la palabra evangélica. Se trata de adquirir una conciencia plena de este nuevo fundamento que Cristo ha venido a traer a nuestra caridad fraterna interponiendo, por así decir, su persona entre la del prójimo y Dios invisible.

Para entender bien estas cosas, es preciso tener presente en el espíritu esta verdad: que el Hijo eterno de Dios no es más que una sola cosa con su Padre; por consiguiente quien ama al Hijo, ama al Padre. Pero el que ama a su prójimo ama al Hijo. Nuestro Señor ha establecido esta identidad varias veces en su Evangelio. Recordemos sobre todo la patética descripción del juicio y su conclusión: "En verdad os digo: siempre que hicisteis esto con alguno de estos pequeñuelos, conmigo lo hicisteis" (21).

¡Conmigo! Un Dios lo dice y lo dice empeñando su verdad. Del mismo modo que Cristo omnipotente ha consagrado el pan como su cuerpo, consagra al pobre como otro él mismo. Y aquí se descubren toda la extensión y toda la profundidad del designio de Dios. La gran dificultad del amor de Dios, lo que lo hace fracasar y nos desconcierta, es

(21) *Math.*, XXV, 46.

lo desconocido de su objeto. Jesucristo, sin duda, ha colmado el abismo. Nadie ha visto nunca a Dios: el Hijo que está en el seno del Padre nos lo ha descrito. Hasta ha hecho más: ¡en Él hemos tocado con nuestras manos al Verbo de Vida! Pero esta misma visión humanizada de nuestro Dios sólo ha sido de unos pocos instantes. Jesucristo se ha marchado, siendo para nosotros, a su vez, un invisible objeto de fe. Sin embargo no ha partido enteramente y llegamos aquí a esas supervivencias visibles del hombre Dios, la Eucaristía, la Iglesia, al lado de las cuales el prójimo encuentra su lugar. "Esto es mi cuerpo" — "El que os escucha, a mí me escucha" — "Conmigo lo hicisteis": tres frases creadoras con las cuales son consagrados los substitutos de la presencia real de nuestro Dios Salvador, cada una de las cuales responde a una necesidad especial de nuestra alma que quiere amar a Dios.

De este modo, para no retener de esta vista sintética sino lo que al presente nos interesa, el amor del prójimo encierra el amor de Jesucristo, el amor de Jesucristo incluye el amor de Dios: la cadena es continua y clavada por la mano del Maestro. Es esta estrecha vinculación lo que constituye la originalidad del mandamiento nuevo. Misteriosa gradación de los tres amores que termina por poner al alcance de nuestros pobres corazones de hombres esos dos preceptos del amor, el segundo de los cuales acaba por perderse en el primero.

Compréndese entonces, y es ésta la postrer reflexión de este capítulo, que el amor fraterno tenga esa notable propiedad de ser el signo o como el sello de la autenticidad de nuestra vida de caridad: "Conocerán que sois mis discípulos en esto, en que os améis los unos a los otros." Señal harto preciosa, pues necesitamos verdaderamente saber si somos los amigos de Dios. Señal que no engaña, pues, ¿cómo amaríamos sincera y efectivamente a nuestro prójimo, pasando, para ejercitar esta caridad, sobre todas las repugnancias, las rebeliones y los egoísmos de la naturaleza, si en lo más profundo de nuestros corazones no poseyésemos el amor de Dios del cual la caridad fraterna es el perfeccionamiento, el florecimiento, la indiscutible contraprueba y el sello inimitable?

LIBRO III

LA CULMINACIÓN DE LA VIDA DIVINA

Este libro no está tan perfeccionado como los precedentes. Una cierta incertidumbre se cierne ya sobre su título. El que parece habría prevalecido, de "Culminación de la vida divina", no corresponde exactamente más que al último capítulo el cual, a manera de prólogo, trata de la vida contemplativa. Los dos primeros capítulos forman un conjunto aparte que se puede unificar bajo el tema general de la conservación y acrecentamiento de la vida divina.

Saber y poder conservar su vida y hacerla progresar es una cosa capital. Pero, ¿qué es pues, en el plano sobrenatural, la vida de nuestra alma, sino la caridad? Toda actividad en definitiva se refiere a ella. Ya lo sabemos por lo que toca a las otras virtudes teologales. La fe la pone en relación con su objeto: es su luz y como su ojo. La esperanza encamina hacia ella nuestro corazón y nuestra voluntad, mediante el atractivo de los bienes divinos: la sostiene y la asegura en sus pruebas con los atractivos y los vínculos de un bien personal superior. La caridad fraterna la prueba y le da ocasión de probarse a sí misma su verdad y su realidad. Más lejos, como veremos, las virtudes morales infusas particularizan la inspiración que les viene de la caridad y, por una especie de contragolpe, el mérito de las mismas se resuelve en beneficio de la virtud principal que las anima. Todo se reduce, pues, por lo que respecta a la conservación y acrecentamiento de nuestra vida divina, a la conservación y al acrecentamiento de la caridad.

El Padre Gardeil dividía este capítulo en tres párrafos: el primero que trataba del aumento, el segundo de las enfermedades y el tercero de la muerte de esta virtud. El

espinoso problema de las enfermedades de la caridad, para no hablar sino de él, o del pecado venial, es resuelto con una felicidad muy especial: El pecado venial no disminuye, como es sabido, la caridad, pero introduce en nuestra alma lo que deben llamarse "tendencias divergentes"; favorece la formación, al lado del gran foco del amor de Dios, de focos independientes de actividad cuya presión enfriará y trabará el ejercicio de la caridad y hasta podrá conducir, si se desarrollan con exceso, a ese trastorno total de nuestra vida que constituye el pecado mortal. De donde esa apelación muy apropiada de "tendencias divergentes" para designar los efectos del pecado venial en el alma.

El estudio de los dones del Espíritu Santo, que viene inmediatamente después del de las leyes de la caridad, a primera vista parece que viene a insertarse en este lugar de un modo un poco artificial. ¿No habría estado mejor colocado, puesto que se trata de potencias, al lado del de las virtudes? El orden adoptado, sin embargo, está fundamentado con mayor profundidad. Veámoslo un poco más de cerca, pues la causa de ello es la función misma de los dones en nuestra vida cristiana.

Nuestra vida de caridad, ésta es la conclusión que se desprende del capítulo precedente, está expuesta a diversas vicisitudes. Su acrecentamiento depende de la cooperación de nuestra libre voluntad; las tendencias divergentes se abren paso en sus subterráneos; el pecado venial, acogido con complacencia y transformado en una especie de dulce hábito, llega a constituir una pendiente insensible que prepara y dispone al pecado mortal; y éste a su vez podrá venir y destruir de un solo golpe todo el organismo de la vida cristiana. Por perfecto que sea el Don de Dios por parte de sus causas divinas, del fin al cual nos predestina y de la altura a la cual nos eleva, sin embargo debemos comprobar en él una inferioridad, inevitable por lo demás, mientras la vida gloriosa no haya absorbido todas las energías de nuestra mortalidad.

¿No existe un remedio? ¿Qué cosa se necesitaría para precaver nuestra vida divina de las amenazas de nuestra independencia, para armarla contra las negligencias, las concupiscencias y las rebeliones de la naturaleza? Una comparación del orden de la vida divina y del orden de la vida moral nos pondrá tal vez en el camino.

Nuestra vida moral, por inferior que sea en su ideal y en su valor propio en relación a nuestra vida divina, tiene sin embargo una superioridad sobre ella: poseemos con toda propiedad todas sus energías y todos sus resortes, incluso su principio primero que es la razón. Aunque puedan producirse algunos desfallecimientos o una debilidad general en las virtudes inferiores de este organismo, éstas en cualquier instante pueden restablecer contacto con la facultad madre, la razón, que mora en medio de ellas, que simpatiza con ellas, puesto que son derivaciones suyas.

Nada semejante sucede en el dinamismo de la vida divina. Su principio es el Espíritu Santo, y aunque reside en nosotros por la gracia, con todo no está allí como una potencia de la cual podríamos disponer a nuestro antojo. Su dignidad de Persona divina exige ser Él quien dirija como desde el exterior, su obra. La caridad que nos ha otorgado es sin duda alguna propiedad nuestra; pero su imperio sobre la voluntad y por consiguiente sobre toda nuestra actividad, como sabemos, se halla lejos de estar perfectamente asegurado. Ésta es nuestra situación inferior por relación a la vida moral racional.

Para que hallásemos las ventajas de ésta, sería preciso que el Espíritu Santo se hiciese nuestro, como la razón es nuestra, ya que no en Sí mismo, lo cual es imposible, por lo menos en su acción. Sería preciso que tuviésemos derecho a sus inspiraciones, que dispusiésemos de un medio de captar sus energías y de aprovecharlas. Tal es el deseo de nuestra vida divina en el estado de inestabilidad relativa en que la mantiene su separación necesaria de su principio primero. Nuestro Dios, en los tesoros de su infinita bondad, ha escuchado este deseo. Y a esta voluntad magnífica de

Dios responde el otorgamiento de los siete dones del Espíritu Santo.

Los dones del Espíritu Santo tienen, pues, su razón de ser en la necesidad de socorrer la debilidad de la voluntad humana, imperfectamente tomada por la caridad y de asegurar así, de un modo divino, la conservación y el progreso de la tendencia hacia la vida eterna que constituye esta virtud. El lugar de los dones, pues, queda bien aquí, en el organismo de nuestra vida espiritual, frente a frente y como respuesta a las deficiencias comprobadas de nuestra actividad de caridad.

Este modo de introducir al estudio de los dones por su razón, por su causa final, tiene además la ventaja de que señala de un golpe su carácter esencial de auxiliadores de las virtudes y especialmente de la caridad. Nuestra vida espiritual, aun después de la intervención de esos toques directos del divino Espíritu en ella, conserva siempre su foco en la caridad. Los dones, por excelentes que sean en cuanto a su modo, absolutamente hablando no son lo mejor que hay en el cristiano.

El Padre Gardeil, que había estudiado con una predilección muy especial esta actividad de los dones([22]), prefería considerarla en su unidad, en cuanto que constituye el gobierno sobrenatural de nosotros mismos por el Espíritu Santo, gobierno que se sobrepone al gobierno "personal" de nosotros mismos mediante nuestras virtudes infusas. Por esta razón existen dos grandes "modos de conducir uno divinamente su vida: El primero consiste en tomar, por nosotros mismos, las riendas de nuestro gobierno interior, con la intención decidida de llevar nuestra vida de acuerdo a los designios de la caridad y a los del Espíritu Santo que

([22]) El Padre Gardeil ya había publicado en 1903 una obra de espiritualidad sobre este tema: *Les dons du Saint-Esprit dans les saints dominicains.* Algunos años más tarde compuso para el *Dictionnaire de théologie catholique* el artículo *Dons du Saint-Esprit.* Por último el gobierno sobrenatural de nosotros mismos por el Espíritu Santo ha constituído el objeto de numerosos retiros para comunidades religiosas, retiros cuyo texto publicó en la *Vie spirituelle,* 1933.

la ha puesto en nosotros: éste es el gobierno sobrenatural activo y personal de nosotros mismos. El segundo modo consiste en obrar sólo para abandonarse a las inspiraciones personales del divino Espíritu y en dejarse conducir directamente por Él: éste es el gobierno por el Espíritu Santo."

Por lo demás estos dos modos de gobernarnos no se oponen, antes se completan. El Espíritu de Dios, que los inspira a ambos, no podría oponerse a Sí mismo. En el gobierno personal de nosotros mismos el Divino Espíritu obra como regla de nuestra caridad, la cual, si somos enteramente fieles, no hace más que difundir en los detalles de nuestra vida la inspiración superior que deposita en ella. La mejor señal de que uno obra bajo la inspiración del Espíritu Santo es la concordancia de esta inspiración con los dictados de la prudencia sobrenaturalizada. Lo que es diferente es el modo, no los resultados. Hermosa vista de conjunto de la unidad que, aun en medio de la diversidad de sus procederes, guarda la conducta de la vida cristiana.

No podemos pensar en descender al estudio particular de los dones. En esta primera parte el Padre Gardeil no retenía más que los que se refieren directamente a las virtudes teologales y reservaba los dones prácticos para el gobierno personal de sí mismo. Según esta división el don de Temor que sirve al mismo tiempo a la esperanza, virtud teologal, y a la templanza, virtud moral, debía reaparecer por dos veces.

Con "la vida contemplativa" llegamos al epílogo de esta primera parte de "La verdadera vida cristiana". En la cuarta parte de la *Structure* y en los artículos complementarios publicados a continuación debe buscarse el pensamiento del Padre Gardeil sobre este tema. Nuestro borrador es todavía muy rudimentario y ha sido muy superado por los estudios que acabamos de recordar. Sin embargo ya se afirmaba en él, del modo más claro, que la conclusión normal de nuestra vida divina está en la contemplación, comprendiendo en ella ese postrer impulso de nuestra caridad que

se completa en la experiencia interior de Dios mediante el don de Sabiduría: "la vida del alma justa, ésta es toda la vida cristiana, vida de las virtudes teologales, de las virtudes morales infusas y de los dones, vida alternativamente activa y contemplativa. Pero ella encuentra en la experiencia mística, no siempre de hecho pero sin duda alguna de derecho, su perfeccionamiento y su consumación sobre la tierra" ([23]).

SEGUNDA PARTE

EL GOBIERNO DIVINO DE SÍ MISMO

La vida divina se concentra en el ejercicio de las virtudes teologales, las cuales tienen como objeto, como motivo y como motor al mismo Dios y tal como Éste es en Sí mismo. Nace y se desarrolla en la parte superior de nosotros mismos, razón y voluntad. Pero el hombre no es puro espíritu: el compuesto humano está formado por una alma espiritual y por un cuerpo organizado, en potencia de esa vida sensible que actualiza su alma. Si la parte inferior de esta vida, reacciones y movimientos puramente orgánicos, no está sometida sino de un modo indirecto y en cierta manera exterior a las mociones de nuestras facultades racionales, no acontece lo mismo con los sentidos y las pasiones sensibles sobre los cuales tiene dominio nuestra voluntad. Por esta razón la sensibilidad del cristiano constituye un terreno preparado para el desarrollo de la vida divina que habita la parte superior del alma. La inteligencia, que es el asiento propio de la fe, no guarda menos su actividad natural respecto a los objetos diferentes de Dios. Sea que los considere especulativamente, sea que se dedique a aquellos conocimientos suyos que son capaces de dirigir la práctica, ella está bajo la influencia de la voluntad sobrenatural, de esa voluntad que guía la fe y que inflama la divina caridad. Otro terreno preparado para recibir la influencia que tiende a escaparse de la vida divina.

([23]) *Structure*, tomo segundo, pág. 89.

Por último la misma voluntad no está enteramente absorbida por Dios, pues tiene sus objetos fuera de Él, y ya la hemos visto transfigurando por la caridad fraterna nuestras relaciones de amistad con nuestros semejantes. Pero estas relaciones de amistad no son las únicas que mantenemos con el exterior; están también las relaciones de justicia, en cierto sentido más fundamentales. Y ahí también nuestra voluntad, guiada por la fe y animada por el amor de Dios, encuentra en sí misma un terreno asequible a las inspiraciones de la vida divina.

Así se abre y se despliega ante nuestra vida divina todo un campo que le es exterior, pero no ajeno, sin embargo, pues tiene derechos sobre él. ¿Cómo tomará posesión de él? Ello es necesario, pues nuestra vida, y ésta es la razón esencial, es un foco intenso y todo foco irradia de por sí. Si permaneciese concentrada en la parte superior del alma, el Dios del cual ella vive estaría muy estrecho. Este Dios es un Dueño absoluto, es el Señor de todas las cosas, el hombre entero le pertenece y no sólo las cumbres de su alma. Reinando sobre éstas por las virtudes teologales, Él aspira de sí a reinar sobre toda vida accesible a la influencia de la voluntad. Por eso debemos crear a nuestro Dios interior una especie de "salidas", gobernando, o dejando gobernar por la inspiración de nuestra vida divina, toda nuestra vida sensible, racional y exterior, de tal modo que se eleve a su altura en la medida de lo posible.

Existe un motivo diferente, accidental, pero no menos urgente, para esta deificación de nuestra actividad humana. Si nuestra vida divina no toma posesión de su dominio integral, ¿a quién pertenecerá este dominio? A nosotros indudablemente, pues no podemos menos de vivir en esa región, aunque sea secundaria, de los objetos naturales a nuestro espíritu y a nuestros sentidos, de las relaciones con todos los seres que nos rodean. Pero si dejamos a esta vida

su independencia, ¿no corremos el riesgo de ver nacer, crecer y acumularse disposiciones contrarias a la vida divina? Vida inferior que, en razón de la solidaridad de las partes de nuestro ser, repercutirá necesariamente en el terreno de nuestra vida superior a la que procurará apartar de sus fines. Nuestra vida divina, por eso, no sólo en calidad de "salidas" abiertas a la vida sobreabundante de las virtudes teologales sino también en calidad de salvaguardia indispensable para su paz y su seguridad reclama como su complemento el gobierno divino de nosotros mismos, de nuestro espíritu, de nuestra sensibilidad, de nuestras relaciones con el exterior.

Réstanos tan sólo, puesto que ya hemos tratado de ello, mencionar de nuevo la iniciativa tan notable con que el Padre Gardeil ha procurado unificar toda nuestra vida moral bajo la idea de un gobierno que imite análogamente el gobierno divino. Este gobierno de nosotros mismos, cuando tiene su principio en la razón sobrenaturalizada y animada por la caridad, toma el nombre de gobierno "personal", pues somos nosotros, con la salvedad, claro está, de la dirección superior y primera del Espíritu Santo, quienes asumimos entonces la conducta de nuestras actividades. Este gobierno personal de nosotros mismos constituye el objeto del Libro primero de esta segunda parte.

LIBRO I

EL GOBIERNO PERSONAL Y SOBRENATURAL DE SÍ MISMO

"La caridad es el motor primero y universal de todo ese movimiento de actividades que se consagran a su servicio. La prudencia infusa detenta por derecho de aprehensión primera aquellos impulsos de la caridad que están destinados a asegurar nuestro gobierno sobrenatural personal y en razón de esto es un motor general respecto a las actividades que integran este gobierno. Toda acción nuestra encuentra por eso en nuestra caridad su principio supremo de

unificación; todo nuestro gobierno personal está unificado a su vez por nuestra prudencia que obra por los fines de la caridad" ([24]).

En estas líneas nos son dadas, en su exacta disposición, las piezas maestras de nuestro gobierno. En la cumbre el motor primero de la caridad, que nos adapta a los fines superiores de nuestra vida; a su servicio la prudencia, que es también un motor general respecto a nuestras actividades de orden finito, y más abajo, en cada una de nuestras potencias, nuestras mismas actividades.

Nuestras intenciones de caridad forman propiamente parte de nuestra vida divina y han sido estudiadas en su lugar. Séanos permitido, sin embargo, subrayar la extrema importancia que implica la afirmación de la caridad en el principio mismo de nuestra vida moral. Esta no debe escoger los fines de nuestra vida, sino que los supone determinados y nos supone en movimiento hacia ellos. Nuestra caridad, frente a la prudencia y más arriba de ella, queda como el motor primero de toda nuestra vida: para retomar una feliz imagen del Padre Gardeil, es el "eje inmóvil" de ella.

De este modo, bajo la suprema regencia de la caridad, se encuentra mantenida la unidad de toda nuestra vida divina, teologal y moral.

Inmediatamente debajo de la caridad en el orden de la vida moral reina, pues, nuestra "facultad de gobierno", la prudencia, "facultad maniobrista" que orienta nuestras intenciones superiores a través del dédalo de las contingencias de lo creado. Ya que los artículos en que el Padre Gardeil estudió esta virtud están reproducidos en este volumen, bástanos remitir a ellos.

Debajo de la prudencia se encuentran esas facultades cuya actividad precisamente se trata de regular de conformidad a las intenciones superiores de nuestra caridad: los apetitos sensibles concupiscibles e irascibles y también nuestra voluntad, en cuanto que su actividad, como hemos visto,

([24]) *Rev. Thom.*, 1918, pág. 210.

se encamina a objetos creados. Todo este mundo inferior, desarreglado por el pecado, no se volverá dócil a las órdenes de nuestras facultades superiores sino a costa de una educación cuyo estudio detallado emprendió el Padre Gardeil en dos capítulos consagrados, el primero a la educación de la voluntad y el segundo a la educación de las pasiones.

El primero de estos capítulos tiene como título completo "la educación de la voluntad por la caridad fraterna y la justicia". ¿Por qué esto? Santo Tomás en su moral sobrenatural no habla aquí más que de la justicia. Ha referido la caridad fraterna a la caridad hacia Dios, ya que estos dos amores integran la virtud teologal de la caridad, y nosotros por lo demás lo hemos seguido cuando tratábamos, a propósito de las virtudes teologales, del doble resplandor de la caridad. ¿Por qué entonces hablar todavía de la caridad fraterna en el gobierno personal y divino de sí mismo por la prudencia? Porque, si bien es cierto que la inspiración que anima a la caridad fraterna y le sirve como de contextura y como de substancia es enteramente teologal, el objeto próximo, en el cual esta virtud se materializa, si así se puede decir, está fuera de Dios. Por esta causa aquél da motivo a deberes especiales de parte nuestra. Sin olvidar nunca que el sentimiento que es el alma de nuestra caridad fraterna permanece idéntico al amor de Dios, en nuestros modos de manifestarlo deberemos tener en cuenta a aquellos a los cuales se dirige, o las circunstancias en las cuales deberá exteriorizarse. La prudencia aquí tiene que decir su palabra, pero, téngase mucho cuidado de ello, no es la caridad fraterna, en sí misma virtud teologal y por lo tanto superior a la prudencia, la que está entregada a las empresas del justo medio sino el cuerpo, en el cual por cierto deberá encarnarse para alcanzar ese nuevo objeto, el cual a su vez tiene un cuerpo.

Esta última observación implica algunas consecuencias, pues de ella se deriva, para el gobierno prudente de la caridad fraterna, un modo de ejercicio que no se encuentra más que aquí. Para las demás virtudes la prudencia será dominadora. Puesto que posee las intenciones de la caridad y habla en nombre de éstas, se impone con autoridad al ejercicio de toda nuestra moralidad sobrenatural. Por el contrario, su mandato respecto a la caridad fraterna constituye un "servicio". Tiene que habérselas con una virtud superior. Guardadas todas las proporciones, está en la misma condición que los dones superiores del Espíritu Santo, Sabiduría, Entendimiento, Ciencia, respecto a la caridad divina. Ella lo dispone y lo arregla todo para los que la escuchan, pero sin ningún imperio, para no hacer nada contra las inspiraciones del amor de Dios, que aquí son superiores, para favorecerlas y secundarlas —la palabra es tópica— pero no para regirlas. Y cuando el justo medio que ha sugerido según sus luces cede ante la presión superior de la caridad, ella comprende y se somete. Cuando uno comprende esto, ya no se asombrará ante las santas imprudencias de tantos santos, las cuales en el fondo no eran más que irrupciones de una prudencia mejor, la que no tiene otra regla fuera del Bien divino.

El prólogo de este capítulo del gobierno sobrenatural de la voluntad provoca una segunda puntualización no menos práctica y urgente. Trataremos en primer lugar, y ya se ha hablado de ello, de la educación de la voluntad por la caridad en razón de las mayores afinidades de esta virtud con la vida divina que nos pone en comunicación con Dios. La justicia sin duda alguna, considerada de nuestra parte, parece tener algo más fundamental. Es el pan de la vida social, el alimento necesario e indispensable. La caridad fraterna se nos aparece como una conclusión de supererogación, como un condimento. Esto no es más que apariencia. Estas cosas no deben estimarse aquí desde el punto de vista de la utilidad humana, sino desde el punto de vista de la dignidad que confieren a los Hijos de Dios. Más fundamental es lo que nos aproxima más a Dios, aquello en lo cual se realiza con mayor plenitud la vida divina,

que está en nosotros por la gracia. Pero no hay duda alguna de que la caridad fraterna, puesto que vive hasta en sus materializaciones prácticas del mismo espíritu que el amor de Dios, es superior desde este punto de vista a la justicia, la cual sólo se inspira en la caridad, de la cual recibe el impulso, tamizado para ella por la prudencia, pero sin captarla en su misma fuente.

Alguno podría creer, ya que el culmen de la justicia es la virtud de la religión, que la justicia al menos por esta razón aventaja las obras de la caridad fraterna. Pero esto también sería una ilusión. La religión se asemeja a la caridad fraterna, considerada en su expresión exterior, en el hecho de que tanto una como otra tienen una materia, por un lado sacrificios u oraciones, por otro obras de misericordia, que ambas refieren a Dios. Pero no lo hacen del mismo modo. La religión refiere sus obras a Dios como si Dios fuese un derecho al cual es preciso satisfacer, derecho primario sin duda alguna, hasta incomparable, derecho de la excelencia divina, pero al fin y al cabo derecho entre los demás derechos. La caridad refiere sus obras a Dios tal como es en Sí mismo, directamente, sin considerar nada más que el bien perfecto al cual se propone únicamente amar haciendo las obras que hace. La obra de caridad es únicamente un acto de amor de Dios que sólo accidentalmente difiere del acto de amor directo. Ella no trata de satisfacer un derecho, sino que alcanza al mismo Dios.

Absolutamente hablando la caridad fraterna, expansión directa de una virtud teologal, es superior pues a la justicia, incluso a su más alta expresión, la religión. Esta afirmación que está recomendada a la vez por la mejor filosofía del acto humano y por la palabra del Maestro, será retenida por todos los que pretenden llevar "la verdadera vida cristiana".

La caridad fraterna puede ser considerada: en su acto propio, que es amar al prójimo como a sí mismo por amor de Dios; en sus efectos interiores: el gozo causado por el bien del prójimo, la unión de los corazones o la concordia, la misericordia con los desgraciados; en sus efectos exteriores: la beneficencia, la limosna, la corrección fraterna de los defectos del prójimo. En todas estas manifestaciones la caridad fraterna, divina en su fondo, debe tener en cuenta un elemento material particular que requerirá una táctica educadora adaptada por parte de la prudencia. Debemos estudiar sucesivamente, pues, el gobierno del acto mismo de dilección fraterna, el de los actos interiores, por último el de los actos exteriores, llamado comúnmente de las obras de caridad.

Estas tareas de la educación divina de nuestra caridad fraterna por la virtud de la prudencia parecen haber sido objeto de una atención muy especial y como de una cierta predilección por parte del Padre Gardeil. Esto ya se ve nada menos que en la importancia material dada a este capítulo (alrededor de doscientas páginas del borrador) y en la riqueza de los análisis de psicología sobrenatural que las llenan; se lo siente también en el tono con que habla de estas cosas aquél, una de cuyas ocupaciones más queridas fué el ministerio espiritual con las religiosas consagradas a las obras de misericordia.

El carácter dominante de esas páginas es la notable discreción con que se encuentran aunados en ellas los discernimientos necesarios de la prudencia con las imperiosas exigencias de la auténtica caridad. Nada de celo enceguecido ni tampoco de esa falsa moderación que querría hacerse pasar como sabiduría y la cual en realidad no es más que carencia de corazón. He aquí por ejemplo la conducta que habrá que observar en la obra de educación de la paz fraterna.

La concordia está en la línea natural del desarrollo de la caridad; sin embargo, por lógico que sea este desarrollo, no hay que creer que se establecerá por sí solo. Es necesario un esfuerzo generoso para inquirir la voluntad de nuestro hermano, una clarividencia atenta para encontrarla, un arte ingenioso para servirla como quiere ella ser servida, tacto,

moderación, hasta espíritu de sacrificio para no imponer nuestra propia y egoísta voluntad so protexto de unión de los corazones. En la amistad, incluso sobrenatural, hay a veces benévolos tiranos, que ni siquiera sospechan, tan natural les es el amor de su bien propio, la violencia que imponen a sus hermanos hasta con la mejor buena voluntad. Proceders semejantes no engendran más que una paz mal asentada. Si nuestro acuerdo no es plena espontaneidad por ambas partes, si por un lado entra un espíritu dominador, conveniencias personales y como de anexión, y por el otro una pasividad más o menos consentida y tímida, la paz que resulte de ello no es más que aparente; ésta no es la paz fundada sobre la voluntad mutua de bien inspirada por la caridad. Cuántas uniones se han disuelto porque en el fondo no eran más que monólogos.

Esta falta de un verdadero espíritu de caridad sobrenatural en la raíz de nuestras amistades puede provenir del prójimo o de los prójimos y es ésta, entonces, una situación tan delicada como penosa para el que permanece fiel a las exigencias de la caridad. Y si en este caso nuestra actitud fundamental debe ser intransigente en lo que toca a los principios superiores de una amistad cristiana, podemos y debemos suavizarla con ciertos miramientos que para nosotros serán un consuelo y para nuestros hermanos quizás una simiente de salvación. No dejarse desconcertar por el mal sino, según el consejo del Apóstol, vencer el mal con el bien, tal es el secreto de la verdadera conducta que se debe guardar en semejante caso. Esta es toda una educación por hacer. Es preciso conservarse a sí mismo en la verdadera paz interior mediante el recurso frecuente a Dios que pacifica, es preciso dejar derramarse esta paz en sentimientos caritativos para con nuestro hermano descarriado, es necesario que en las cosas indiferentes o permitidas y en la medida que nos permita su posibilidad le demos nuestro corazón, nuestra simpatía, nuestros buenos oficios y reservar así para el porvenir un foco de concordia, el cual al extenderse traerá quizás consigo una reparación total de la paz. Si triunfamos, habremos ganado, según la frase de San Pablo, el alma de nuestro hermano y la paz reconquistada será tanto más sólida cuanto que será el fruto de nuestros méritos delante de Dios y de nuestras lágrimas.

Pero desgraciadamente no siempre obramos de este modo. Muy lejos de alcanzar la moderación cristiana en nuestras oposiciones indispensables y obligatorias, buscamos y multiplicamos los motivos de rompimiento. Ciertas almas que están unidas respecto al fondo de la vida, quieren de común acuerdo el bien que se refiere al honor de Dios o a la utilidad del prójimo; pero una de ellas piensa que este bien debe ser realizado de tal manera, por tal medio, y la otra abriga una opinión contraria. Nada hay en ello que contradiga al principio de la caridad, puesto que no se trata de lo que es necesario para la salvación y con todo cada una defiende su opinión con una tal pertinacia que la discordia resulta de ello. Sin razón, declara Santo Tomás, pues la concordia, que es un efecto de la caridad, es una unión de las voluntades y no de las opiniones [25].

Existía sin embargo en una tal rivalidad una línea de conducta muy simple y que lo concilia todo. Sin que renunciemos a ciertas opiniones que creemos la verdad, ¿no podemos y debemos darnos cuenta de su naturaleza de opiniones y por lo tanto moderar el tono de nuestras oposiciones y de nuestras disputas, de suerte que queden a salvo los derechos primarios de la caridad y de la concordia entre hermanos? No vayáis a perder, dice San Pablo, por cuestiones de alimentos, el alma de ese hermano por quien ha muerto Cristo.

Esta conducta disciplinada de nuestras almas en los senderos de la paz evidentemente no es tan fácil como dejarse arrastrar por los arrebatos de nuestro temperamento y de nuestras pasiones. Ella exige una firmeza de alma, una vigilancia, una agudeza de conciencia continuas. Trátase de saber si serán nuestras pasiones quiénes nos gobernarán, o

(25) *Summa Theol.*, II-II, q. 37, a. 1.

si el amo será nuestro amor de Dios. Desde el punto de vista del gobierno personal y divino de nosotros mismos, en el resplandor de la caridad, no hay por qué dudar.

Oigamos ahora cómo el Padre Gardeil la emprende con esas falsas prudencias que en lugar de orientar ahogan los impulsos de nuestro celo por nuestros hermanos: se trata del deber de la corrección fraterna. No es suficientemente conocido entre los cristianos ese deber urgente de caridad, esa obra de misericordia magnificada por el Evangelio entre todas las obras de misericordia; no se conoce suficientemente hasta qué punto ella requiere y exige la cooperación de las almas fieles, en nombre mismo del amor que Dios nos ha puesto en el corazón.

Henos aquí ante un pobre desgraciado que es víctima de la miseria más grande, la del pecado. Sabiendo lo que sabemos, pudiendo tal vez curarlo con un consejo, ¿guardaríamos verdaderamente en nuestro corazón la caridad fraterna si no acudiésemos en su ayuda? Si se tratase de una miseria material, no titubearíamos; ¡pero se trata de su alma!

En estos términos generales el asunto no es un problema. Asimismo el Evangelio lo ha resuelto terminantemente y de un modo perentorio: "Si tu hermano peca contra ti, corrígelo entre tú y él sólo; si te escucha, habrás ganado el alma de tu hermano" ([26]). Esto es claro; al parecer, para un alma cristiana no hay medio de substraerse a él. Pero hay quienes se substraen sin embargo y no hay otra palabra en el Evangelio que suscite más repugnancia, más falsos motivos de huída, más negativas rotundas. Son éstas, u objeciones contra el precepto mismo el cual es declarado imposible o poco práctico, o bien excepciones que se solicitan para determinadas situaciones, o bien ciertas consecuencias desagradables en perspectiva. La caridad halla muy fácil la orden; pero en realidad lo que ella exige no es realizable. A tal estado han llegado las cosas que la mayor parte de los casuístas modernos, después de haber reconocido el precepto como un ideal, se las ingenian para endulzarlo de tal modo, que apenas si queda algo de él en la práctica.

([26]) *Matth.*, XVIII, 15.

No lo entendían de esta manera los grandes doctores San Agustín y Santo Tomás. ¡El primero llega hasta decirnos que si descuidamos la corrección de nuestro hermano pecador, nos hacemos peores que él! El segundo mantiene con energía el principio y la práctica; sólo que, entendiéndolo bien, esta práctica está sometida al gobierno de la prudencia y, así entendida, todos sus inconvenientes pueden ser evitados. La caridad manda, la prudencia dirige y ejecuta. Aquí penetramos en el orden general de estos estudios: el gobierno personal y sobrenatural de nosotros mismos aplicado a la caridad.

Cuando por el contrario se desciende de estas cumbres evangélicas del precepto de la corrección fraterna interpretado por San Agustín y Santo Tomás a las conclusiones de los moralistas contemporáneos sobre el mismo problema, el alma, que ha creído encontrar en el precepto del Señor una salida para su caridad hacia sus hermanos, experimenta una impresión de malestar.

Llega a saber que los particulares pocas veces están obligados a la corrección fraterna, a menos que tengan vínculos de familiaridad especial, y que se puede y hasta se debe omitir la corrección secreta en la mayor parte de los casos: *plerumque non expedit.* Digo que el alma experimenta un sentimiento de malestar ante estas declaraciones, pues para quien está hecho el precepto del Señor: *Si frater tuus...* No se trata aquí de hermano según la carne, ni de amigos personales, sino de todos nuestros hermanos en Dios, como sucede con la limosna de la cual es un caso particular la corrección fraterna.

Debo decir que este sepelio del precepto de la corrección fraterna no se hace sin que se haya levantado una tumba al profeta. ¡Oh!, *per se,* el precepto obliga; puede ser pecado grave faltar a él. El consentimiento unánime de los teólogos y la misma naturaleza de la cosa nos advierten su

gravedad, *cum res in se sit gravis...* Pero no por eso dejo de experimentar una sorpresa muy grande cuando veo desplazado en la práctica un precepto evangélico que había sido dado, me imagino, para ser puesto en práctica.

Pero, dirá alguno, todas las condiciones requeridas para la obligación están raramente reunidas. ¡Que alguno se lo hubiese hecho notar a Nuestro Señor! ¡Él no hubiese dejado de hacer práctico su precepto! Él hubiese añadido, como uno de nuestros maestros, al precepto: *Si frater tuus...* las palabras: *si commode possumus.* ¡Qué bien está en su lugar este *commode!* Se trata de la virtud imperiosa por excelencia, de la caridad, de la que ha dicho el Apóstol que lo sufre todo, que todo lo espera, que todo lo soporta, y viene usted a decirnos: *si commode possumus...* Sé por cierto que existen inconvenientes muy graves, en cuya primera fila está el de volver peor a mi hermano, y también sin duda alguna verdaderos peligros que dispensan del precepto. ¿Pero es ésta una razón para desfigurarlo y para introducir en él, apenas citado, ese *si commode possumus* tan desafortunado en su expresión como falso en sí mismo? El *per accidens* existe, pero no debe figurar en la ley; la ley: son las imperiosas exigencias de la caridad fraterna completadas por la palabra de Cristo. Después de tales premisas es fácil concluir: *raro*: *saltem sub gravi...* Pero también *evacuatur charitas.*

Hemos querido citar estos pasajes, los únicos de polémica que se pueden leer en el manuscrito de "La verdadera vida cristiana". Quizás el autor de los mismos, "por caridad fraterna", hubiese suavizado su tono en su redacción definitiva. Tales como están tienen la ventaja de atraer más nuestra atención sobre el rigor imperioso que puede guardar el reinado de la caridad, aun bajo el régimen del gobierno prudente.

La educación sobrenatural de nosotros mismos tiene una cumbre: la misericordia, que nos hace asemejarnos más a Dios. Se ha escrito un número considerable de obras sobre las características de los santos. La característica de Dios, si

así se la puede llamar, es la misericordia, porque siendo acto puro, es decir Bondad infinita, Dios es una Bondad desbordante y por lo tanto soberanamente apta, no indudablemente para entristecerse, sino para remediar todas las miserias, lo cual es señal de la misericordia perfecta y efectiva. Por eso no hay prueba más eficaz de la divinidad del Evangelio como esta idea de Cristo misericordioso. Por consiguiente si nuestro gobierno personal y divino, por sí mismo, tiene como fin último hacernos semejantes a Dios, por este rasgo precisamente podremos acercarnos más a él. Y por esta razón está escrito: "sed misericordiosos como vuestro Padre celestial es misericordioso".

Tal es esta excelencia de la misericordia que se ha creído encontrar en ella un motivo suficiente para preferirla a la misma caridad. Sin razón evidentemente. La misericordia, en sí, es más perfecta, ya que es el atributo de Dios que acentúa su misma bondad perfecta. Pero para nosotros es más perfecto estar unidos a lo Perfecto por la caridad que asemejarnos a Él imitando la perfección de su operación mediante la misericordia. Pero con todo, entre todas las virtudes que miran al prójimo, la misericordia es la primera de todas. Es el punto culminante de la caridad fraterna y de toda la vida cristiana activa, *summa disciplinae christianae,* como dice San Ambrosio, pues no se encontrará nada que sea superior al acto por el cual nos inclinamos sobre la nada y la miseria para colmar a aquélla y enriquecer a ésta.

La educación sobrenatural de nuestra voluntad, comenzada en el terreno de nuestros actos de caridad fraterna, se continúa y se acaba por la justicia. Este nuevo capítulo, el postrero que haya empezado el Padre Gardeil, debía abarcar cinco secciones. En primer lugar un estudio de conjunto que pusiese en evidencia el carácter profundo de la justicia, después el estudio particular de los aspectos que originan los diferentes objetos con los cuales debe enfrentarse esta virtud.

Y en primer término: Dios mismo, al cual hace justicia la virtud de la religión. No es ésta una justicia estricta, puesto que no podemos devolver a Dios el equivalente de lo que le debemos. Por esta razón Santo Tomás ha colocado el estudio de la misma después del de la justicia cardinal. En la ciencia moral así debía ser; pero en un estudio que tiene como objeto propio la educación sobrenatural progresiva del Hijo de Dios, es preferible comenzar por la religión la cual, al dirigirse a Dios como las virtudes teologales, establece una transición natural entre éstas y las demás virtudes morales.

Después de la religión será tratada la justicia legal, forma superior y general de la justicia. Es importante en efecto fijar este aspecto universal de la justicia, harto descuidado por los tratados de vida sobrenatural, en la voluntad del Hijo de Dios, antes de pasar a los objetos particulares de derecho a los cuales deberá tener en cuenta. La justicia particular estricta constituirá el objeto de una cuarta sección, y la quinta estará reservada a las virtudes adjuntas, piedad filial, respeto, obediencia, gratitud, etc.... Salvo la traslación de la religión, justificada más arriba, es éste, como se ve, el mismo orden del tratado de Santo Tomás en la Suma Teológica.

Se leerán luego los capítulos sobre la religión en general, la devoción, la oración, los únicos que han sido enteramente escritos. El manuscrito concluye con algunas notas, poco importantes por lo demás, referentes a la justicia legal. El capítulo sobre la educación de las pasiones quedaba por hacer, así como el libro siguiente el cual, paralelamente al último libro de la primera parte, trataba de la "culminación del gobierno sobrenatural de nosotros mismos" bajo los tres títulos: de su acrecentamiento, de los dones activos y, como epílogo, de la vida activa en que se acaba.

CONCLUSIÓN GENERAL

"Señor, ¿no reparas en que mi hermana me ha dejado sola en las faenas de la casa?; dile, pues, que me ayude" ([27]).

De este modo comenzaba el Padre Gardeil la conferencia de síntesis del retiro que hemos utilizado ya tantas veces. Nada mejor podemos hacer, para terminar este estudio, sino recoger los más significativos pensamientos de esta conferencia, la cual nos parece que expresaba ya, en lo esencial, lo que hubiese sido la conclusión definitiva de "La verdadera vida cristiana".

"Dile, pues, que me ayude", *dic ut me adjuvet.* Estas palabras de Marta nos sugieren la verdadera fórmula sintética de la vida cristiana, a saber: la mutua ayuda que se prestan la vida contemplativa y la vida activa para llegar a ese resultado cual es la vida cristiana sobrenaturalizada total, para edificar lo que el Padre Gardeil gustaba llamar: "el cristiano completo". Veamos realizarse esta obra maestra.

En primer lugar, es la gracia de Dios quien nos confiere la vida divina, quien nos da el vivir la vida eterna: "Carísimos, nosotros somos ya ahora hijos de Dios" ([28]), y San Pablo a Timoteo: "Arrebata, desde ahora, la vida eterna" ([29]). Arrebata: no se trata aquí del fin de nuestros días, pues desde ahora la gracia proveniente del Bautismo nos da este poder, puesto que de ella dimanan esos actos de la vida de Dios adaptados a cada una de nuestras virtudes. Ella es como el tronco desde donde se desarrollará toda la vida cristiana: gracia dada gratuitamente, de lo cual brotará una humildad funcional no sólo especulativa sino también práctica en el fondo del alma cristiana. "Por la gracia de Dios soy lo que soy" ([30]), decía San Pablo. Con

([27]) *Luc.*, X, 40.
([28]) I *Joan.*, III, 2.
([29]) I *Timoteo,* VI, 12.
([30]) I *Cor.*, XV, 10.

la gracia de Dios lo puedo todo; sin la gracia de Dios nada puedo.

Y ahora, ¿cómo van a prestarse esa mutua ayuda que integra nuestra vida sobrenatural total, en nuestra alma, las dos vidas contemplativa y activa?

De nuestra alma en estado de gracia salen las tres virtudes de la fe, esperanza y caridad, que van directamente a su objeto, Dios. Ellas conocen el camino hacia Él ya que están fundadas sobre la naturaleza divina participada. Con toda naturalidad por eso se encaminan hacia Dios: es ésta toda una marcha hacia la vida contemplativa.

He aquí en primer lugar lo que sucede. Después de haber aceptado creer por la fe que Dios existe, estamos vinculados a este Bien soberano, esperamos en Él. De ello resulta una necesidad de complacernos en Él. En el término de este movimiento de complacencia se declara entre Él y nosotros lo que ocurre entre amigos: una mutua intimidad, una mutua complacencia. Las primeras revelaciones de nuestra fe no tardan entonces en aparecer muy pobres a nuestro amor el cual impulsa nuevamente a nuestra fe, para que nos diga mejor las perfecciones de Aquel al cual amamos. La fe, así impulsada interiormente por la caridad, ya no es la simple fe viva ocupada sobre todo en consentir, sino una mirada cordial, impregnada de amor, inspirada por el amor, con la cual uno permanece en la presencia de su Dios, mirándolo y amándolo, experimentando la necesidad de estar con Él. Este estado constituye lo que se llama la simple oración de fe.

Pero algo nuevo se ha producido en el alma: he aquí que los movimientos de amor que se inclinan hacia Dios, bajo la inspiración del divino Espíritu, se convierten a su vez en una especie de claridades, de adivinaciones, de alicientes de Dios, y esto ya no es la fe sola: siempre está presente como la base, pero éstos son actos de Inteligencia, de Ciencia y de Sabiduría, frutos directos del Espíritu de Dios. El alma ha entrado en la vida mística propiamente dicha y, si le es concedida la gracia, se elevará hasta esa experiencia sabrosa de Dios en donde toda nuestra vida cristiana alcanza sobre la tierra su más elevada cumbre.

Volvamos a descender ahora, o más bien contemplemos los lados de esa línea muy directa que el alma contemplativa querría seguir para unirse más pronto con su Dios. En ellos encontramos todo ese mundo de la creación exterior y sobre todo interior que es nuestro ambiente terreno. Es ésta una labor que hay que llevar a cabo y que se impone con urgencia. Que no nos pertenezca el señorío de estas fuerzas, indiferentes y con frecuencia hostiles a nuestra vida divina, y ésta se verá obstaculizada, si no detenida, en su impulso o hasta apartada de su fin. Es éste el trabajo del gobierno sobrenatural de nosotros mismos, que hemos aprendido a conocer y el cual consiste en hacer que penetre en nuestra vida entera el espíritu de la caridad. Trabajo fructuoso por partida doble ya que, al desembarazar nuestra vida divina de las imperfecciones que obstaculizan su desarrollo, vuelve a derramarse, por así decir, en forma de méritos para bien de esta misma vida divina.

Ved, pues, la mutua ayuda que se prestan la vida contemplativa y la vida activa. La primera, la vida contemplativa, es el principio, la animadora y como la madre de la segunda. Sin la vida contemplativa no es posible la vida activa. Pero sin vida activa no hay vida contemplativa completa, ni siquiera prácticamente posible. Los caminos de Dios, en efecto, deben estar libres. También es preciso, y es este un orden de necesidad más elevado, que la plenitud de nuestra vida superior se desborde y que encuentre así, en ese resplandor exterior, como una perfección de supererogación y prendas preciosas de acrecentamiento, mientras la hora del trabajo meritorio sobre la tierra no haya acabado.

Ved cómo está organizado todo esto en el pensamiento de Dios; cómo todo esto debe constituir en nosotros una vida única, cuyas dos partes influyen mutuamente la una

sobre la otra por la caridad, que es su vínculo, y forman como un engranaje viviente. El impulso proveniente de las virtudes teologales se extiende a las virtudes morales, se vuelca de nuevo, retorna a las virtudes teologales, con lo cual facilita el ejercicio de una contemplación más elevada la cual nuevamente se encamina hacia la vida activa... Es este un círculo perpetuo. María y Marta están hechas para ayudarse mutuamente, conservando cada una, claro está, su función propia en la obra divina en la cual colaboran.

Arrojemos una postrer mirada sobre la obra maestra de nuestra vida sobrenatural total. Esta obra maestra es el "cristiano completo", tan querido al Padre Gardeil. Indudablemente todavía no es perfecto, puesto que no ha llegado al término de su camino, pero sube. De ascensiones en ascensiones, por el trabajo conjunto de sus dos vidas, su caridad crece, y crecerá hasta el día en que, habiendo alcanzado el grado de plenitud que le ha sido asignado, lo que San Pablo llama "la medida de nuestra predestinación" [31], nos eleve hasta la visión cara a cara.

Le Saulchoir, 25 de diciembre de 1933.

Fr. H.-D. Gardeil, o. p.

[31] *Ephes.*, VI, 7, 13.

IDEA FUNDAMENTAL DE LA VIDA CRISTIANA

Agnosce, o christiane, dignitatem tuam...

(S. Leo, papa: *Sermo I, de Nativitate Domini.)*

Pensar bien, ha dicho Pascal, es el principio de toda moral. La vida cristiana es, por lo menos, una vida moral superior. Por eso, al comienzo de la Teología ascética, es indispensable formarse una idea justa de ella, e ir para ello hasta el fondo de las cosas. Esbozar esta idea fundamental en una vista de conjunto es el objeto de este artículo.

I

TRES CONCEPCIONES INCOMPLETAS DE LA VIDA CRISTIANA

El que de ningún modo tiene la idea plena y profundizada de esta vida que es suya, se engaña, aunque crea ser un cristiano perfecto, y por lo demás no deja de ser un buen cristiano en el sentido corriente de la palabra. Podría decirse de él lo que decía San Pablo de algunos discípulos suyos: Que si alguno se imagina saber algo, todavía no ha entendido de qué manera le convenga saber [1]. Todo cristiano algo sabe de la vida cristiana, puesto que la lleva; pero las más de las veces no comprende su fondo, su dignidad esencial y, por consiguiente, no vive su vida del modo que debería vivirla para ser un cristiano completo, y sobre todo perfecto. No la vive con conocimiento de causa.

Sin que pretendamos dar una clasificación, *ne varietur*, las ideas incompletas de la vida cristiana tales como se hallan con mayor frecuencia entre los cristianos pueden reducirse a tres puntos principales: ideas interesadas, idea moral, idea religiosa. Se notará que no digo que estas ideas son falsas, sino tan sólo que son inadecuadas a la realidad que pretenden representar.

Idea interesada. — No es falsa; tan lejos está de ello que Nuestro Señor, en el Evangelio, apela a ella y la Iglesia en sus decisiones más auténticas la ha defendido y realzado contra las depreciaciones de algunos novadores. Bastará recordar las parábolas de los talentos y de las minas, donde el discípulo de Cristo es comparado a un mayordomo

(1) I *Cor.*, VIII, 2.

que hace producir a los bienes de su señor, y la sentencia que sanciona la administración de los buenos servidores: Muy bien, siervo bueno y leal; ya que has sido fiel en lo poco, yo te confiaré lo mucho: ven a tomar parte en el gozo de tu señor (2).

El concilio de Trento, por otra parte, ha definido que el justo no peca cuando obra el bien por la recompensa eterna (3); y el papa Inocencio XII precisa que los mismos perfectos no pueden ni deben desinteresarse de ésta (4). No es menos cierto que existe una manera exclusiva de insistir sobre la recompensa y de constituirla en el único motivo de la conducta cristiana, lo cual daría ganas, según la frase de un incrédulo, de "quemar el paraíso por amor de Dios". No hay nada más cierto y saludable como decir a un niño que si no es bueno irá al infierno, con tal que uno no se quede ahí. Predicar el infierno y el cielo es lo más necesario y prudente que hay, dada la debilidad humana, con tal que esto no sea sino una entrada en materia.

Cuando se hace de la vida cristiana una cuestión de interés bien entendido, se pueden obtener resultados; pero esto no conduce muy lejos. Si uno se contenta con este punto de vista, la idea de la vida cristiana hasta corre el riesgo de ser falseada, puesto que la fuente profunda de esta vida, como veremos, es la divina caridad. En la medida en que el temor o el interés personal excluyen prácticamente los designios desinteresados de la caridad, este temor y este interés no podrían ser saludables. Se expone la dignidad eminente del cristianismo a las críticas de los incrédulos cuando se pretende que nuestra moral procede del interés bien entendido, que si exige sacrificios, no es sin proveernos de una letra de cambio para el cielo, que toda su superioridad por último consiste en hacer brillar ante nuestros ojos pueriles la esperanza de un placer más grande y más atrayente que los que la tierra puede ofrecernos.

(2) *Matth.*, XXV, 30.
(3) DENZINGER, *Enchiridion*, X ed., 1841, 1300, 1303, 1327, 1331.
(4) *Ibid.*, 1337.

Quiero que esta puja y este mercantilismo declarados no se encuentren en verdaderas vidas cristianas, aun cuando en determinados momentos estuviesen bajo el imperio del temor o de la esperanza, como acontece en ciertos convertidos. Nuestro temor no es exclusivo y nuestra esperanza no hace abstracción del amor de Dios. No es menos cierto que el ideal de un buen tenedor de libros cristiano, aunque saludable y hasta noble, no agota el contenido del Evangelio y que es ventajoso para el alma no encastillarse en él, y sí atravesarlo, por así decir, a fin de pasar a lo que constituye la dignidad, la nobleza y el verdadero gozo de nuestra vida.

Idea de una conducta moral superior. — ¿Será esta idea, más elevada y más comprensiva, la de una conducta moral superior, más sublime que las morales humanas? Porque la consideraban bajo este aspecto, un filósofo como Kant y un incrédulo militante como Matthew Arnold creían que la vida cristiana podía ser conservada por la razón pura. Consigna moral superior (5), solución sublime y que en sí misma lleva su prueba al problema de la conducta humana (6), así se les aparecía el Evangelio.

Esta concepción, trasladada al terreno de la vida cristiana de los fieles, se apoya en la gran palabra del Cristo: Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos (7). Quien ha recibido mis mandamientos y los observa, ése es el que me ama (8). La vida cristiana es definida allí como una vida de deber, dominada por una ley moral perfecta emanada del Maestro. Hasta parecería que no hay modo de hacer un lugar fuera del marco al Amor de Dios. Este es el primer mandamiento. Es realizado efectivamente por el hecho mismo de que uno es fiel a la consigna divina. La vida cristiana aparece así encastillada en la práctica de la ley evan-

(5) La Religión en los límites de la razón pura.
(6) La crisis religiosa.
(7) *Matth.*, XIX, 17.
(8) *Joan.*, XIV, 21.

gélica. Esta es esencialmente una vida moral, sometida por completo al imperio del mandamiento divino. Este es el servicio de Dios, y nada más. Y el motivo de semejante vida, la voluntad del soberano regulador de todas las cosas, comprendidas en ellas las conciencias, le asegura una dignidad incomparable.

¿Estaría aquí, pues, toda la dignidad del cristiano? Seguramente, esta idea de la vida es grande. Hablando racionalmente, no hay cosa más grande como cumplir su deber porque es el Deber. Si a ello se agrega que el deber cristiano prevalece sobre toda moral tanto por la sublimidad del modelo que se propone, a saber la perfección del mismo Dios, como por la comprensión completísima y exacta de nuestros deberes, por la exigencia intransigente que manifiesta especialmente respecto a nuestros actos interiores, a nuestros pensamientos, a nuestros deseos [9], es evidente que Kant, Matthew Arnold y tantos otros no han hecho más que rendirle justicia cuando lo proclaman como la moral perfecta y definitiva. Aquí está bien realizada la regla perfecta de la vida humana, digna de este nombre, tal como la deseaba Aristóteles: No hay que escuchar, decía, a los que dicen: Hombre, conténtate con pensamientos humanos, mortal, aspira sólo a fines terrenos. Por el contrario cada uno de nosotros, en cuanto pueda, debe procurar ser inmortal y tratar de vivir según lo mejor que hay en él" [10].

Y sin embargo hay en la vida cristiana un elemento que se desborda de esta concepción tan sublime. En efecto, toda moral es esencialmente una regla de vida ordenada a nuestro propio perfeccionamiento, a lo más y ulteriormente al bien de la ciudad cuyos miembros somos. Cuando nos ha conducido al nivel de su ideal racional, el fin está alcanzado. Este fin no es otro sino nosotros mismos desarrollándonos, como dice Aristóteles, según lo mejor que hay en nosotros, por lo tanto en el plano de la perfección de nuestro tipo humano. El que esta perfección esté colocada

(9) *Matth.*, V, 22, 28, etc.
(10) *Ethic. Nicom.*, l. X, c. VII.

en una imitación del ideal divino, no nos hace salir de la vida para nosotros mismos. La regla de la vida ha sufrido una elevación; pero, la disminución forzada que estamos obligados a hacer sufrir a la perfección divina para que esté a nuestro alcance es su prueba, a nosotros nos encontramos al fin del trabajo con el cual nos la asimilamos: somos nosotros quienes nos hemos hecho semejantes a Dios según la medida humana, muy de lejos por consiguiente. El fin de nuestra labor es nuestra propia perfección. Por otra parte, si bien la regla de vida que nos es trazada emana del legislador divino, esto es todavía aquí algo exterior a la misma ley moral, que realza sin duda alguna su autoridad y sus garantías, pero que no cambia, explícitamente al menos, nuestro fin, siempre nuestro perfeccionamiento personal. Pero la vida cristiana parece presentarse ante todo como una religión. Ella busca no tanto nuestra perfección como el homenaje prestado a la excelencia divina por diferentes medios entre los cuales se halla nuestro perfeccionamiento moral. Dios no es tan sólo el modelo y el legislador del cristiano, sino que también es su fin. Será preciso, pues, completar la concepción de nuestro supremo interés bien entendido y la concepción moral de la vida cristiana con la idea religiosa que es aquí fundamental.

Idea religiosa. — Por la religión, y es esto lo que confiere a esta virtud el primer lugar entre las virtudes morales, parece que dejáramos de considerarnos a nosotros mismos, y por nosotros mismos, como el fin de nuestra vida. La intención religiosa penetra toda nuestra actividad y la eleva a la altura de un culto. Hay actos especiales de este culto que revisten tan sólo la significación de un homenaje prestado a la Divinidad: tales la oración, la adoración, la devoción, el sacrificio. Pero en el cristiano el culto no se limita a estos actos especiales, sino que la intención religiosa penetra toda su vida. Sea que comáis, sea que bebáis, ha dicho San Pablo, hacedlo todo para gloria de Dios. La vida entera, la vida moral adquiere de este modo la dignidad de

un servicio divino, de un oficio religioso. La excelencia del Ser divino es a la vez su fin y su medida. No hay nada más noble, no hay nada más justificado, no hay nada que denote una inteligencia más entendida y más comprensiva del verdadero lugar del hombre en este universo en el que Dios está primero y él segundo.

Tan manifiesto, tan reconocido es este aspecto religioso de la vida cristiana, que es el único que ven en el cristianismo la mayor parte de los hombres y el último que sobrevive. ¡Cuántos hombres, y hasta cristianos de nuestros días, se dan cuenta sólo imperfectamente de que el cristianismo debe abarcar su vida interior, de que es una vida moral que exige todos sus esfuerzos, y sin embargo siguen profesándola mediante la observancia material del culto que exige! Cuántos que todavía guardan algunas de sus prácticas religiosas, de sus ritos externos, no han penetrado nunca en su intimidad viviente o han dejado de vivir de ella. Un símbolo muy curioso de este reconocimiento del carácter religioso del Cristianismo, es la actitud del Estado francés, en otro tiempo cristiano, luego concordatario, por último laicizado: en adelante la vida cristiana le es totalmente ajena, pero reconoce todavía los cultos. Como esos órganos rudimentarios, sin utilidad, cuya supervivencia atestigua una fase pretérita de la evolución de un ser, la administración de los cultos sobrevive, testimoniando con su presencia que en otro tiempo Francia fué oficialmente cristiana.

En la medida en que el rito religioso se desprende así de sus pilares vivientes, es decir de la vida cristiana concebida como una marcha hacia nuestros futuros destinos o como una vida moral superior, divina por su origen e ideal, en esa misma medida la verdadera religión cristiana es víctima de la degeneración. Al final, no existe más que el rito puro, la práctica material que se encarna en devociones atávicas, las cuales a veces se cambian en superstición. Pero estas deformaciones de hecho nada quitan al valor de la vida que, no sólo hace que entren en cuenta esos imperiosos destinos y la práctica de la moral evangélica, sino que a estos dos

méritos añade el de prestar un homenaje a Dios, un culto, un servicio divino.

¿Expresará, pues, semejante vida la idea completa de la vida cristiana, toda su eminente dignidad?

Humanamente hablando, sí. Pues esta vida constituye la forma de vida más completa que sea dado concebir al hombre. Y está fuera de duda el que su modelo no sea según el Evangelio. Pero, ¿esto es todo el Evangelio? Este problema, después de haber manifestado la insuficiencia de las concepciones precedentes, nos lleva a descubrir la razón fundamental de esa insuficiencia.

Cuando se habla de la vida cristiana, no se puede prescindir de la idea que se formaba de ella su primer iniciador, Jesucristo. Ahora bien, si Jesucristo ha alabado con frecuencia el servicio de Dios bajo todas sus formas, servicio interesado, servicio moral, servicio religioso, jamás ha pensado incluir en este servicio toda la vida cristiana. Muy al contrario, la ha definido oponiendo vigorosamente la idea de la amistad con Dios a la idea del servicio de Dios. "Ya no os llamaré siervos, ha expresado a sus discípulos, pues el siervo no sabe lo que hace su amo; mas a vosotros os he llamado amigos, porque os he hecho saber cuantas cosas oí de mi Padre" ([11]). La idea de una sociedad con Dios, cuyo vínculo está formado por la amistad y cuyo alimento es una comunicación graciosa de los secretos de la vida divina, ésta es la nueva idea que trae la revelación cristiana, esto es lo que constituye la originalidad de nuestras vidas cristianas([12]).

Lo cual evidentemente supera las más elevadas aspiraciones de la razón. Se trata de una iniciativa gratuita de la soberana Bondad. ¿Es capaz el hombre de prestarse a ello? Muy pronto trataremos de darnos cuenta de ello. Entre tanto, no podemos dudar de que lo que el sabio y omnipotente Dios pretende hacer de la vida de sus creaturas no quede dentro de los límites de su capacidad funcional y

([11]) *Joan.*, XV, 15.
([12]) S. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 23, a. 1.

de sus recursos vitales. Se engaña por eso quien aprecia la vida cristiana desde el único punto de vista de los límites de la razón, como hacen nuestros filósofos, y quien la considera como un servicio, aunque fuese el más noble: debemos considerarla, no ya en relación con los recursos naturales y con las exigencias de nuestras costumbres humanas, sino pura y simplemente como nos es dada por su fundador.

Una vez admitido este punto de vista, por una hipótesis divinamente autorizada, las lagunas de las concepciones precedentes se revelan en toda su crudeza. La idea de un deber moral impuesto desde afuera, aun cuando este deber dejase en segundo término las preocupaciones de nuestro interés bien entendido, para atenerse a la obediencia al legislador, aun cuando se completase con la inspiración religiosa, esta idea, digo, no deja de oprimir nuestra libre espontaneidad. Esta es la concepción del centurión que ve en el Hijo de Dios como una especie de centurión superior, y que transforma la vida para Dios en una especie de servicio exigido; *Dic verbo:* habla tan sólo. "Pues aun yo, que soy hombre sujeto a otros, como tengo soldados a mi mando, digo al uno: Ve, y va; y al otro: Ven y viene; y a mi criado: Haz esto, y lo hace" ([13]). Debemos admirar con Jesús esta gran confianza; pero, también con Él, debemos superar la nobleza del Servir, para dar lugar a un tipo de vida más grande todavía, porque busca no tanto ponerse trabajosamente a la altura de los derechos de la autoridad divina como proporcionar una salida a las espontaneidades del amor de Dios. Tal es la vida cristiana, nacida de una unión profunda de las aspiraciones, de los deseos, de las voluntades, cimentada en el alma por la amistad con Dios y que se vuelca en una especie de colaboración graciosa prestada por la creatura a la voluntad de su Creador. El amor, en semejante vida, ya no está como encerrado entre los deberes del buen servidor: es la raíz profunda y como esencial de la vida, su inspirador y su regla única. El motor

([13]) *Matth.*, VIII, 9.

divino de nuestra vida, desde el exterior en que lo colocaba la idea del servicio de Dios, ha pasado al interior.

Esta vida, más espontánea, es por lo mismo más dichosa y más fecunda. Lo que se hace bajo la acción de una autoridad externa, por perfecta y benévola que sea ésta, es siempre difícil. Servir es ingrato. De ahí se originan para ciertas almas austeras, que consideran ante todo en Dios al juez, al legislador, al señor exigente, ansiedades, insatisfacciones, temores de Dios, desalientos, con su secuela inevitable: el disgusto del trabajo fecundo. "Yo sé que eres hombre duro, dice el siervo temeroso, que siegas donde no has sembrado, y recoges donde no has esparcido; y así, temeroso me fuí y escondí tu talento en tierra: aquí tienes lo que es tuyo" ([14]).

Nada semejante ocurre en la vida que brota de un alma en sociedad con su Dios y sensible a las prevenciones divinas: "Sabemos también nosotros que todas las cosas contribuyen al bien de los que aman a Dios, de aquellos, digo, que El ha llamado según su decreto para ser santos. Pues a los que Él tiene previstos, también los predestinó para que se hiciesen conformes a la imagen de su Hijo de manera que Él sea el primogénito entre muchos hermanos. Y a éstos que ha predestinado, también los ha llamado: y a quienes ha llamado, también los ha justificado: y a los que ha justificado, también los ha glorificado. ¿Qué diremos ahora a esto? Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros?" ([15]).

Todo brota como desde una fuente en semejante vida, desde la obra de la santificación cotidiana hasta la vida eterna. Su Dios ya no está fuera, sino dentro. Esta vida es al pie de la letra, y según la etimología de esta palabra, una vida de entusiasmo. ¡Qué diferencia entre esta vida y la vida del mejor de los siervos! ¡Y cuán pobres son las alabanzas de la vida cristiana, de pretensiones sin embargo sublimes, de un Kant o de un Matthew Arnold, ante estas

([14]) *Matth.*, XXV, 24-25.
([15]) *Roman.*, VIII, 30.

perspectivas reconfortantes las cuales, sin embargo, nos lo asegura su divino fundador, no son más que la pura y original idea y realidad de la vida cristiana!

Después de haber opuesto así brevemente la verdadera y plena noción de la vida cristiana a las ideas incompletas que de ella se forman, en un próximo artículo esbozaremos esta idea fundamental en sí misma y por sí misma.

II

LA VERDADERA VIDA CRISTIANA

¿Qué es, pues, la vida cristiana?

La vida cristiana es la vida divina —entiendo la vida que el mismo Dios vive— comunicada al hombre, adaptada a sus facultades, vivida en fin vitalmente por él, como tal, es decir: como vida divina.

Estudiaremos primero su comunicación, luego su adaptación y por último su vitalidad [16].

La comunicación al hombre de la vida misma de Dios no podría entenderse si no conociésemos antes algo de la vida de Dios. De donde la división de esta cuestión:

1º *La vida íntima de Dios;*
2º *Su comunicación al hombre.*

1. LA VIDA ÍNTIMA DE DIOS

La vida cristiana, decía, es la vida misma de Dios, la misma vida que Dios vive en su intimidad.

Esta no es, pues, la vida de Dios Creador o Legislador, vida que nada añade a Dios, sino que simplemente la manifiesta, vida en la cual se entrega a Sí mismo sólo de una manera imperfecta. No es necesaria la vida cristiana para realizar la imitación del Creador. La filosofía basta para ello. Esta, remontándose hasta Dios y sus atributos por el camino de sus obras, encuentra, al par que la fuente, el ideal supremo de la moral racional y el motivo divino de

(16) En las cuestiones siguientes: III y IV.

la religión natural. Pero el cristianismo, como hemos visto, sobrepasa todo esto.

¿En qué consiste, pues, esta vida íntima de Dios? Ella existe en dos grados, o más bien penetramos en su conocimiento por estos dos grados.

Dios es infinitamente perfecto. Su vida profunda es la vida del Perfecto, de Aquel al cual nada falta. En cuanto a nosotros, vivir es apoderarnos del bien que puede perfeccionarnos. De donde la importancia, en nosotros, de la actividad externa, condición de la toma de posesión de los bienes que completan nuestro ser y, con lo cual nos vuelven felices. En Dios, por el contrario, está eternamente puesta en su término. La creación, hemos dicho, nada le añade. Él no tiene más que adquirir conciencia, si nos atrevemos a decirlo, de lo que es en Sí mismo para que su vida esté colmada. ¿Quién dirá la intensidad de semejante vida que consiste en poseer conscientemente la plenitud del Bien, de ese Bien algunos de cuyos rayos reflejados por la creación bastan para despertar en la humanidad el hambre y la sed de la felicidad y su búsqueda incansable y apasionada? Dios encuentra en sí mismo, como en su fuente, el Bien perfecto. Sólo debe contemplarse con una visión adecuada y amarse con un amor infinito para ser feliz. ¡Esta bienaventuranza de la contemplación y del amor de Sí mismo es su vida!

Pero esto no es toda su vida. La plenitud de la perfección divina no podría actualizarse así en este conocimiento y en este amor sin llevar en esta actividad la ley de perfección que es la ley del Ser divino. En las creaturas, la plenitud de la actividad, por relativa que sea, se afirma por la fecundidad, por la producción de una obra que lleva el sello de su causa. El máximum de esta plenitud se realiza cuando el efecto reproduce su causa con todo lo que la caracteriza. El tipo de esta plenitud de actividad es la paternidad que, en la más noble de las creaturas, salida de una personalidad, desemboca en otra personalidad, igual y semejante a su causa.

Si está permitido trasladar a lo Perfecto las leyes de perfección de lo imperfecto, y está permitido(17), diremos pues que en Dios el conocimiento y el amor son fecundos, y que al desarrollarse ellos realizan en su plano de perfección infinita la ley de la actividad perfecta, que ellos desembocan por eso en personas, iguales y semejantes en todo a la fuente de la cual emanan. Habrá con todo esta diferencia: que las personas emanadas de la potencia activa del Perfecto no podrían constituir un ser que se sobreañada a su ser, sin lo cual ya no sería el Perfecto; toda esta actividad por eso se desarrolla hasta su término en el seno del Perfecto.

Este es el misterio de la Santísima Trinidad, del Ser único de Dios en la Trinidad de las personas; éste es el misterio de la vida íntima de Dios, tal como nos lo ha revelado Nuestro Señor Jesucristo.

Dios contempla desde toda la eternidad su soberana perfección, y al contemplarse engendra a su Hijo, el Verbo de Dios, segunda persona de la Santísima Trinidad. El Hijo desde toda la eternidad contempla la perfección de su Padre. Y el Hijo y el Padre, contemplando el uno en el otro su indivisible perfección, desde toda la eternidad se aman infinitamente. Y de este acto de amor mutuo, según la ley de fecundidad que es la ley de la vida perfecta, brota como su fruto la tercera persona de la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo. Y el Espíritu contempla y ama al Padre y al Hijo. Y en esta sociedad de conocimiento y de amor del Perfecto, el Padre, el Hijo y el Espíritu son infinitamente dichosos. Esta es, balbuceada, la última palabra de la revelación sobre la vida íntima de Dios. Nosotros la hubiésemos ignorado siempre, pues, "nadie ha visto a Dios", si "el Hijo único que está en el seno del Padre no nos la hubiera revelado"(18).

(17) S. Tomás, *Summa Theol.*, I, q. 4, a. 3; q. 13, a. 1-6.
(18) I *Joan.*, IV, 12.

2. LA COMUNICACIÓN A LA CREATURA DE LA VIDA ÍNTIMA DE DIOS

Es evidente que si esta vida íntima de Dios debe ser comunicada a la creatura, no podría ser comunicada sino a una creatura en la que se encuentren el conocimiento y el amor; no un conocimiento, claro está, capaz de adquirir conciencia del Perfecto, ni un amor capaz de gustar los atractivos del Soberano Bien. Esta es la razón por la cual toda creatura, excepto el ángel y el hombre, está cerrada a la comunicación de la vida íntima de Dios.

Esta comunicación se realiza en dos grados, en cuanto que el ser capaz de ser elevado a esta altura ha llegado a su término y goza plenamente de él —vida bienaventurada— o que está todavía en camino y aspira a él de lejos —vida cristiana propiamente dicha.

La vida bienaventurada. — "Sabemos que cuando nuestro estado futuro se manifieste claramente, seremos semejantes a Él, porque le veremos así como Él es" ([19]). En estos términos San Juan describe a sus hijos el estado de los elegidos del cielo. Y he aquí cómo San Pablo opone este mismo estado a la vida cristiana actual: "Al presente no vemos sino como en un espejo, y bajo imágenes obscuras; pero entonces le veremos cara a cara. Yo no conozco ahora sino imperfectamente; mas entonces conoceré, a la manera que soy yo conocido" ([20]). ¡A la manera que soy yo conocido! ¡Tal como soy! Los bienaventurados ven a Dios cara a cara, tal como El es: *sicuti est.* Es decir, que el objeto mismo de la vida íntima de Dios ha llegado a ser el objeto de su vida. Como Dios se conoce y se ama a Sí mismo tal como es, así también los Bienaventurados. Ellos Lo ven y por esta visión se Lo asimilan tal como Él es en su esencia, por lo tanto en la perfección de su esencia, pero

([19]) I *Joan.*, III, 2.
([20]) I *Cor.*, XIII, 11-12.

también en su vida íntima de Padre, de Hijo y de Espíritu. Ellos no comprenden, indudablemente, este divino objeto el cual en su modo de ser y de vivir es infinito mientras que ellos permanecen finitos. Pero sin embargo Lo ven todo entero, sin intermediario. El horizonte de su vida intelectual es exactamente el mismo que el de Dios bienaventurado.

¿De dónde procede esta potencia de su mirada? Sin duda alguna del hecho de que Dios les comunica su propia luz intelectual: "En tu luz veremos la Luz" ([21]), dice el salmista. Su inteligencia está divinizada, es deiforme. Y San Juan no ha dejado de notar esto, como el preludio de la visión. Seremos semejantes a Él, dice primeramente, y sólo después: y veremos a Dios como Él es ([22]).

Cae de su peso que el amor vibra al unísono. Pero en este punto el bienaventurado se encontraba provisto aún antes de su entrada en la bienaventuranza. El amor divino, el amor con el cual Dios se ama como Dios, le había sido comunicado sobre la tierra. El mismo, idénticamente, lo sigue al cielo ([23]). *Charitas nunquam excidit...* "La caridad no muere." Ella es regida ahora por la visión facial y se hace más intensa y más beatificante. Esta es la única diferencia.

De este modo, como semejante a Dios, el Bienaventurado ve y ama a Dios y entra en la intimidad del Perfecto. La semejanza de las dos vidas no se detiene aquí. Porque el Bienaventurado participa de este modo de la vida de las tres divinas personas. El es un asociado activo de este augusto misterio. ¿Cómo podría ser de otra manera, puesto que su vida es perfecta y siendo perfecta debe ser fecunda? Por su visión de la divina esencia se asocia vitalmente a la generación del Verbo, porque la realidad que encuentra su acto de conocimiento no es una representación, como en nosotros, sino el mismo Dios. Por su amor se asocia vital-

([21]) *Salmo* XXV, 10.
([22]) S. TOMÁS, *Summa Theol.*, I, q. 12.
([23]) Esta idea será desarrollada explícitamente en otra parte.

mente a la procesión del Espíritu Santo, pues la realidad que encierra su acto de amor, es el soberano Bien, es decir, también Dios, pero Dios como término del amor. Así, en su plano de ser finito, el Bienaventurado reproduce algo de la vida infinita, gracias a la forma divina que ha llegado a ser en cierto grado la suya. El bienaventurado, sumergido en Dios, tanto por la raíz de su ser divinizado como por el término de su actividad y por el acto mismo que une su potencia con su término, vive al pie de la letra toda la vida divina en su plano de creatura.

La vida cristiana. — Para comprender ahora nuestra vida cristiana en toda su verdad, basta dar simplemente una especie de retroceso a lo que se acaba de decir. *Facie ad faciem,* cara a cara, éste es el bienaventurado. *Aspicientes a longe,* mirando de lejos, y como en una imagen todavía confusa, *in speculo, in enigmate,* éste es el cristiano. Pero la vida funcional es la misma. Porque la vida cristiana no considera esta vida celestial como un porvenir futuro del cual estaría separada por el abismo inquietante de la muerte. La vida cristiana es la vida eterna ya comenzada. Desde aquí abajo, ésta es una vida divina. *Apprehende vitam aeternam,* arrebata la vida eterna, dice San Pablo a su querido discípulo Timoteo ([24]).

No hay cosa alguna de la cual debamos estar más persuadidos. Concebimos en demasía la vida cristiana como una vida terrena en su contenido presente, arrojando al otro mundo los más allá divinos. Y de ahí nace en tantas almas cristianas la tentación —¿no es ésta acaso una tentación?— de hacer dos partes en nuestra vida: una que es la única que vale en la práctica, que es de hecho para nosotros la vida, vida tangible y bien real, y que transcurre en la prosecución de los fines y de los goces de este mundo; la otra, a la cual igualmente es preciso considerar para el porvenir, pero para un porvenir tan remoto que parece que siempre hubiera tiempo de pensar más tarde en él. Las negligencias, la tibieza espiritual, la disipación que implica semejante separación, son incalculables. Las dudas que ella ocasiona sobre el fondo mismo de nuestra vida, los desalientos, la incredulidad práctica, todo esto es calamitoso. Las inquietudes que provoca en el postrer instante cuando se aproxima la hora suprema, los lamentos y, en fin, la desesperación de sentirse tan poco preparado y sin embargo tan cercano, esto es desolador. Es tiempo ya de volver a pensamientos más verdaderos, más saludables, más productivos, más reconfortados por la paz interior. La verdad que nos hará libres está contenida en estas pocas palabras: Cristiano, sabe que debes vivir desde aquí abajo una vida emparentada con la vida del mismo Dios; que la vida actual es una vida divina. *Charissimi, Nunc sumus filii Dei* ([25]), *Apprehende vitam aeternam!*

([24]) *Tim.,* VI, 12.

¡Asombrosa paradoja! Dios y nosotros, ¡es esto tan diferente! Pero la paradoja es un hecho, el hecho cristiano, fundado en el hecho de la aparición de Cristo Dios sobre la tierra, el hombre en quien la vida divina, la vida que está en el seno del Padre, ha sido manifestada a todos. Porque nosotros hemos visto esta vida con nuestros ojos, la hemos palpado con nuestras manos, como exclama San Juan ([26]). Pero el Hijo de Dios no ha guardado esta vida divina para sí, puesto que ha dado el poder de llegar a ser a su vez hijos de Dios a todos los que creen en su nombre, los cuales no han nacido de la carne ni de la sangre, sino del mismo Dios ([27]), de suerte que nuestra unión sea con el Padre y su Hijo Jesucristo a fin de que nuestro gozo sea pleno como el de ellos ([28]).

Y esta comunicación se ha efectuado de hecho: *Maria optiman partem elegit.* María ha elegido la mejor parte. ¿Por qué? Porque a los pies del divino Maestro no vive más que a su Dios. Él es todo para ella. Ella se posesiona

([25]) I *Joan.,* I, 1-2.
([26]) I *Joan.,* I, 1-2.
([27]) I *Joan.,* I, 12.
([28]) I *Joan.,* I, 3-4.

así de lo que constituye el fondo de la vida eterna, de la vida de Dios que no tiene más alimento que el mismo Dios, de la vida del Hombre Dios y de los bienaventurados del cielo que no viven sino de su Dios. Marta en cambio vive en el servicio de Dios. Su parte es buena, pero no es "la mejor", porque no es la vida absoluta. El servicio de Dios no tiene más que un tiempo: por elevado que sea éste en sus formas, no pasa el umbral de la muerte: "Las profecías se terminarán, y cesarán las lenguas; y se acabará la ciencia" ([29]). María en cambio vive ya la vida definitiva, la vida del cielo, la vida emparentada con la vida íntima de Dios, la vida eterna. Por esta razón "su parte no le será quitada". Puede venir la muerte: "La caridad no muere." Ya no hay encuentros desagradables que pueden turbar en este momento solemne, ya no hay solución de continuidad. El último latido de nuestro corazón divinizado sobre la tierra no forma sino una sola cosa con el primer gran latido de este mismo corazón en los esplendores de los santos: *Charitas nunquam excidit.*

La vida que Cristo ha traído a la tierra, la simple vida cristiana, tan desconocida en su grandeza, es por eso la vida del mismo Dios, trasplantada, aclimatada, naturalizada en el árido suelo del alma humana: éste es el aprendizaje de la vida eterna, pero un aprendizaje que ya encierra todo su valor de eternidad ([30]).

3. CÓMO SE ADAPTA LA VIDA DIVINA A NUESTRA VIDA DE CREATURA

"Carísimos, nosotros somos ya ahora hijos de Dios; mas lo que seremos algún día, no aparece aún" ([31]). La vida divina se atempera necesariamente en nosotros; se sujeta a nuestra condición de viajeros, *viatores*, de seres en camino

([29]) I *Cor.*, XIII, 8.
([30]) Quoniam vitam aeternam dedit nobis Deus. I *Joan.*, V, 2.
([31]) I *Joan.*, III, 2.

hacia el estado perfecto, *in virum perfectum, in aetatem plenitudinis Christi* ([32]). "Cuando yo era niño, dice San Pablo, hablaba como niño, juzgaba como niño. Pero cuando fuí ya hombre hecho, di de mano a las cosas de niño" ([33]).

"Todas las creaturas, dice el mismo San Pablo, están suspirando, y como en dolores de parto. Y no solamente ellas, sino también nosotros mismos, que tenemos ya las primicias del Espíritu; nosotros, con todo eso, suspiramos dentro de nosotros mismos, aguardando la adopción de los hijos de Dios ([34]), su libertad gloriosa" ([35]). "Porque hemos sido salvos por la esperanza... Si esperamos, pues, lo que no vemos todavía, lo aguardamos por medio de la paciencia" ([36]). Y Santiago que resume todo: "Porque de su voluntad nos ha engendrado con la palabra de la verdad, a fin de que seamos como las primicias de sus creaturas (definitivas)" ([37]).

Debe advertirse en estas frases que nuestra marcha hacia la vida eterna no está representada como una marcha hacia un término extraño, sino como un crecimiento. "Somos ya ahora hijos de Dios." ¡Qué instructivo es este ahora! La vida que se desarrolla actualmente y la que se encontrará en su conclusión es la misma, esbozada primero, realizada después, adaptada primeramente a nuestro estado imperfecto, liberada después de sus lazos y floreciendo en lo alto en la plenitud de la filiación divina. "Pues a los que Él tiene previstos, también los predestinó para que se hiciesen conformes a la imagen de su Hijo... y los ha llamado; y a quienes ha llamado, también los ha justificado; y a los que ha justificado, también los ha glorificado" ([38]). En la vida del justo, todo acontece sin choques ni tropiezos en armonía con la infalible previsión de Dios.

([32]) *Eph.*, IV, 13.
([33]) I *Cor.*, XIII, 11.
([34]) *Rom.*, VIII, 22-23.
([35]) *Rom.*, VIII, 21.
([36]) *Rom.*, VIII, 24-25.
([37]) *Sant.*, I, 18.
([38]) *Rom.*, VIII, 28-29.

¿En qué consiste la imperfección necesaria de nuestro estado presente? En que todavía no podemos ni ver a Dios ni poseerlo efectivamente. Es la condición propia del estado de un ser en camino. Dios en nada la puede cambiar. En cambio, si Dios nos da su energía divina, nada nos impide amar a Dios como es. En efecto, el amor prescinde de la presencia o de la ausencia de su objeto: tan real es en un caso como en el otro ([39]). Así, de los dos actos por los cuales Dios, por así decir, toma posesión de sí mismo, y que constituyen su vida bienaventurada, la contemplación y el amor, uno puede ser hecho nuestro desde aquí abajo, el amor, porque implica la ausencia; el otro no está a nuestro alcance, la visión, y debe ser reemplazado por cierto por un sucedáneo, la fe, puesto que es la condición del primero. Y naturalmente la imperfección inherente a nuestras capacidades actuales de conocimiento de Dios repercutirá sobre la posesión que en la tierra podemos tener de Dios. De ahí la esperanza. De este modo se ve con precisión en qué consiste la imperfección de la vida divina tal como está aclimatada en nosotros por la vida cristiana.

Pero no por eso deja de ser la vida divina, por lo que atañe al fondo de las cosas. Por la fe, en lugar y reemplazo de la visión, Dios nos da el conocimiento cierto de lo que es en Sí mismo; y por consiguiente, el amor de Dios tal como es en Sí mismo puede nacer en nuestros corazones. Este amor encuentra en el anuncio de la fe su objeto, su alimento completo. Tan sólo la posesión total permanece inconclusa: pero como la fe nos la promete con certeza y nos garantiza la ayuda eficaz de Dios para llegar a ella, nuestra esperanza es firme y equivale a una posesión anticipada. De donde la frase del Apóstol: *Spe gaudentes*, seamos dichosos por la esperanza ([40]).

Así, mediante el ejercicio de las virtudes teologales nos apropiamos, en cuanto ello es posible en nuestro estado, los actos divinos por los cuales Dios vive en sí mismo, los actos

([39]) S. Tomás, *Summa Theol.*, II-II, q. 2, a. 3 y 4.
([40]) *Rom.*, XII, 12.

por los cuales los bienaventurados son asociados a su vida y viven de Él. Lo conocemos como Él se conoce, con la misma certeza, pues por la fe creemos en Aquel que se ve, y que nos resguarda por así decir con el saber divino ([41]).

Lo poseemos con la esperanza como Él se posee y gozamos por adelantado de esta posesión. Su bondad infinitamente amable es el objeto inmediato y la única regla de nuestra caridad, ya que la fe nos ha puesto en contacto con ella, con todo lo que ella es: de este modo nuestra vida de corazón, en su objeto y en su modo que es amar sin medida al bien Infinito, coincide con la vida de amor de Dios glorioso y con la de los bienaventurados del Cielo ([42]).

La semejanza llega más lejos todavía. Como la vida del bienaventurado del cielo, esta vida del cristiano que se ejercita por las virtudes teologales, refleja los esplendores de la vida trinitaria, tanto cuanto lo podemos en nuestra noche. "El Verbo de Dios, dice Santo Tomás, nace de Dios por el conocimiento que de Sí mismo tiene, y el Amor procede de Dios en cuanto que Él se ama a Sí mismo . . . La imagen divina se vuelve a hallar en el verbo que el hombre concibe cuando conoce a Dios, y en el amor que deriva de este conocimiento. Y por eso la divina imagen existe en el alma humana en cuanto que ésta alcanza o es capaz de alcanzar a Dios" ([43]). Pero mediante la fe y el amor de esperanza y sobre todo de caridad, alcanzamos a Dios de una manera superior por el conocimiento y el amor. Hay, pues, en estos actos un esfuerzo por imitar la generación del Verbo y la procesión del Espíritu Santo. También el cristiano, pues, es asociado a la vida de Dios en lo más íntimo que ésta tiene, a la vida trinitaria.

El ejercicio de las virtudes teologales constituye por eso una vida de un orden sublime, con el cual evidentemente no puede ser comparado el orden de la vida de servicio, ora sea

([41]) S. Tomás, *Summa Theol.*, II-II, q. a. 8, ad 2.
([42]) Estas apreciaciones serán desarrolladas luego en artículos especiales.
([43]) *Summa Theol.*, I, q. 92, a. 8, c.

el servicio por la recompensa, ora el servicio de la vida moral, ora el servicio del culto. Esta vida superior no ignora sin duda alguna las promesas de la felicidad eterna, resorte de la vida del siervo fiel, pero la recompensa no entra dentro de sus perspectivas como el simple resultado de un contrato fielmente observado, *Do ut des;* ésta se presenta como su florecimiento normal, como un coronamiento que fluye de suyo de la vida presente, que la reclama y a la cual tiende. *Eo quod nolumus expoliari sed supervestiri ut absorbeatur quod mortale est a vita* [44]. ¿Acaso la tendencia funcional de nuestra vida no es estar revestida con nuestra ficción y que lo mortal que hay en ésta sea absorbida por la vida definitiva? Asimismo esta vida divina es una vida moral, pero lo es sin que precisamente lo busque: lo es eminentemente. Vivir por la fe en presencia del Ideal de la propia Perfección divina, regla suprema de toda perfección moral, vivir por la caridad en unión con Dios, no quererlo más que a Él, y quererlo como Él se quiere, sin medida, realizar de este modo en sí lo más íntimo que hay en las costumbres del Ser perfecto, esto es con toda seguridad una vida moral superior cuya cualidad supera la vida moral ordinaria, así como el término supera al camino, el fin al medio. Por último, esta vida es también un culto, pero no es un rito material, siempre infinitamente imposibilitado de igualar la excelencia divina. Nuestro culto por las virtudes teologales llega directamente a Dios y a Dios en Sí mismo. Este es el culto de los adoradores en espíritu, sin más materia de sacrificio que los actos espirituales de fe, esperanza y caridad, de los adoradores en verdad, sin ningún intermediario que oculte a Dios. La vida de las virtudes teologales, por eso, más que un servicio, más que una moral, más que un culto, y sin que desconozca para nada estos valores, es la vida humana tan perfecta como puede serlo, puesto que procura directamente reproducir las propias costumbres divinas, modelo de toda santidad, en lo más íntimo y profundo que éstas tienen.

(44) II *Cor.*, V, 4.

¡Qué importancia capital encierra por eso para la conducta de nuestras vidas cristianas el saber estas cosas y el adquirir conciencia de esta dignidad incomparable de la vida según las virtudes teologales! ¡Qué luz sobre la dirección de nuestra actividad espiritual, sobre la atención primaria que conviene prestar a esta vida divina íntima, antes de pasar al servicio! ¡Qué fuego, por otra parte, para inflamar el ardor de este servicio y darle un carácter más desinteresado, para elevar nuestro ideal moral, para animar nuestra piedad y vivificar nuestro culto! ¡Qué mayor confortación sobre todo en el trabajo, en las tentaciones, en las pruebas, que la inteligencia de esta vida divina a la cual Dios nos llama, que Él nos concede realizar por el ejercicio de la fe, de la esperanza y de la caridad, que es al mismo tiempo tan suya y tan nuestra!

4. VITALIDAD DE NUESTRA VIDA DIVINA

Invitada a ser la madre de Dios, la Santísima Virgen exclamó: ¿Cómo será posible esto? Y en efecto, ¿cómo puede una creatura engendrar vitalmente al Creador? El ángel responde: el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra [45].

Una duda semejante oprime nuestros espíritus puestos en presencia de ese plano divino de nuestra vida cual es el plano de la vida cristiana. Sólo Dios puede llegar a Dios. Sólo Dios, vitalmente, puede producir los actos divinos por los cuales entra en posesión de Sí mismo. Pero nosotros no somos Dios. Y aunque Dios nos auxiliara con su ayuda omnipotente, no produciríamos vitalmente los actos reservados a Dios. Toda actividad vital brota de una fuente interior que la engendra. La fuente de las actividades divinas no está en la naturaleza humana. Por lo tanto es imposible que vivamos verdaderamente la Vida divina. Nosotros no somos los vivientes de ella: a lo más somos sus realizado-

(45) *Luc.*, I, 34-35.

res pasivos. Es Dios quien vive su vida suprema, en nosotros y por nosotros.

Por cierto que sería ya una vocación sublime el servir como instrumento a una expansión de la vida divina. Esta es la razón que ha determinado al Maestro de las sentencias, Pedro Lombardo, impresionado por la excelencia divina de la caridad, a considerar el acto de caridad como una actividad propia e inmediata del Espíritu Santo. Pero Santo Tomás le ha objetado, y con razón, que esto sería más bien disminuir la dignidad de nuestro amor de Dios. Si nuestra voluntad se condujese en el acto de caridad de un modo puramente pasivo, sin ser el principio de su acción, o si no fuese más que un instrumento que obra sin duda pero sin que pueda resistir, ¿qué sería de la espontaneidad inherente a toda voluntad, qué sería, por consiguiente, del mérito de nuestro amor de Dios, fuente y raíz de todo mérito? Y concluía que la caridad, para ser verdaderamente activa, como debe serlo, ha de poseer en sí un principio de acción, evidentemente sobrenatural y puro don de Dios, una forma divina que se identifique con ella y que la incline al acto de caridad casi con naturalidad, con facilidad y con gusto ([46]). Otro tanto debemos pensar sin duda alguna de la esperanza y de la fe. Para producir como fuente estos actos divinos, debemos ser naturalizados divinos.

Ahora bien, nuestra fe afirma esta naturalización. "Dios nos ha dado, dice el apóstol San Pedro, en Jesucristo grandes y preciosas gracias, para haceros partícipes por medio de éstas de la naturaleza divina" ([47]). El bautismo modifica nuestro estado natural y nos engendra con un nuevo nacimiento a la naturaleza divina. Es ésta una refundición de nuestra alma, como una nueva creación en Cristo Jesús, *creati in Christo Jesu* ([48]). La gracia santificante es la misma naturaleza de Dios, trasfundida a nosotros, en la medida en que somos capaces de ello, naturalizada, aclimatada, injertada en nuestra naturaleza y que de tal modo la transforma interiormente que la vida divina puede brotar de nuestra alma divinizada como de una fuente. De ahí la frase misteriosa de Cristo, el cual responde en el Evangelio de San Juan a los judíos que le reprochan que se haga Dios: "No está escrito en vuestra ley: Yo he dicho: Dioses sois" ([49]). En realidad, no nos hacemos Dios por la gracia, pero con todo somos una raza divinizada, deiforme, "en potencia de llegar a ser hijos de Dios nacidos no de la sangre, ni de la voluntad humana, sino de Dios".

([46]) S. Tomás, *Summa Theol.*, II-II, q. 23, a. 2.
([47]) II *Petr.*, I, 4.
([48]) *Eph.*, II, 10.

En efecto, así como el Padre santifica substancialmente la naturaleza humana de Jesucristo incorporándola a la personalidad del Verbo, su hijo único, así también Dios por la gracia santificante nos adopta como sus hijos y nos establece hermanos de Jesucristo. *Adepti participationem generationis Christi.* El cristiano está llamado a reproducir en sí, como a la inversa, el movimiento por el cual el Verbo ha tomado la naturaleza humana: "El Verbo se hizo hombre, dice un santo Padre, para que tú te hagas Dios". En la finalización de estas dos génesis, la del Hombre Dios y la del cristiano, la primera de las cuales tiene su punto de partida en la naturaleza divina, la segunda en la naturaleza humana, se encuentra un resultado semejante: en el primer caso Dios humanizado, en el segundo el hombre divinizado. Y así como la humanidad de Nuestro Señor, por su unión, por su divinidad, se halla a tal altura como para producir actos divinos, así también nuestra naturaleza humana, por la gracia santificante, es elevada a la dignidad de foco de vida divina. En adelante hay en ella "una fuente que brota vida eterna" ([50]), una simiente divina, *semen Dei* ([51]), salida de Dios, y capaz de engendrar en nosotros la vida misma con la cual Dios vive, capaz de darnos por la fe, la esperanza y la caridad el conocer y el amar a Dios como Éste se conoce y se ama a Sí mismo.

([49]) *Joan.*, X, 34.
([50]) *Joan.*, IV, 16.
([51]) I *Joan.*, III, 9.

Por este motivo, en el Evangelio, el acto de amor de Dios por la caridad, que resume y corona el movimiento del alma, iniciado por la fe y la esperanza, cuya substancia concentra en sí, este acto, digo, nos es representado como algo que es de la misma contextura que el acto mismo con el cual Dios se ama. ¿Acaso la última frase del testamento del Hijo de Dios no es esta suprema oración a su Padre: "que el amor con el cual tú me has amado esté en ellos" ([52])? "Nosotros, asimismo, dice San Juan, hemos conocido y creído el amor que nos tiene Dios. Dios es caridad, y el que permanece en la caridad, en Dios permanece, y Dios en él" ([53]). Deberá entenderse literalmente, pues, y entendiéndola del amor que constituye la vida íntima de la Santísima Trinidad, la siguiente frase: "El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo, que se nos ha dado" ([54]).

Es preciso sin duda alguna moderar la audacia de las expresiones divinas con la doctrina de Santo Tomás recordada anteriormente. El acto que nos es dado producir no es idénticamente el acto reservado a Dios: nuestro amor de Dios es por cierto nuestro. Pero es un acto del mismo orden, divino como él. Solamente en cuanto que hemos nacido de Dios por la gracia y estamos emparentados con su divinidad, nos es dado producir vitalmente, como fuente, estos actos reservados. Solamente en cuanto que hemos sido engendrados a la vida del Hijo y hechos miembros de su cuerpo místico, amamos al Padre con un amor de Hijo, como "dioses" amamos a Dios.

Finalmente, esta vez estamos en posesión de todos los elementos que constituyen la dignidad del cristiano. Y podemos medir por la sublimidad del resultado el camino recorrido desde el comienzo de esta "caza" apasionada que hacemos de la definición de nuestra vida cristiana. ¡Qué lejos está de nosotros la vida de los siervos que hacen fructificar los talentos del Señor con la esperanza de la recompensa, la moral sublime ensalzada por aquellos que en la vida cristiana no ven más que la apoteosis de nuestra vida moral racional, hasta la vida religiosa en cuanto que se limita al servicio del culto! No siervos, sino amigos, Hijos de Dios, Hermanos de Jesucristo, vamos sin duda alguna hacia la recompensa, procuramos realizar la moral perfecta cuyo ejemplar es la santidad de Dios, adoramos a este Dios y hacemos de nuestra oración y de toda nuestra vida un sacrificio viviente para honrar su excelencia. Pero todo esto para nosotros los cristianos no es más que una consecuencia, es la irradiación de ese foco de vida íntima en que vivimos por las virtudes teologales la vida misma de Dios, adaptada a nuestra medida de seres imperfectos; no es éste el contenido substancial y perfecto. Nuestra dignidad es más elevada. Es ésta la dignidad de hijos de Dios adoptados por su inmensa misericordia y los cuales, vueltos capaces por la gracia de ejercitar vitalmente los actos reservados a Dios, se esfuerzan por reproducir a ejemplo de Cristo, en su plano de creatura, las costumbres divinas de su Padre.

([52]) *Joan.*, XVII, 26.
([53]) I *Joan.*, IV, 16.
([54]) *Rom.*, V, 5.

Este es el nivel al cual debemos elevarnos y mantenernos, si queremos ser dignos de nuestra vocación, repito e insisto en ello, de simples cristianos. ¡Qué luz, una vez más, sobre el sentido de nuestra vida! ¡Y qué desgracia si llegásemos a perderla por el pecado! El cristiano pecador es algo más que un ser extraviado, es al pie de la letra un degenerado, un ser en el cual la naturaleza que Dios había engendrado en él se ha corrompido, que ha perdido su vigor divino y su valor de eternidad: "¡Oh cristiano, exclama San León Magno, reconoce tu dignidad, y ya que has sido hecho participante de la naturaleza divina, no quieras volver nunca a la vil vulgaridad de tu antigua existencia con esas costumbres degeneradas!" *Agnosce, o christiane, dignitatem tuam et, divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire!* ([55]).

([55]) S. Leo papa, *Sermo I de Nativitate Domini.*

EL GOBIERNO PERSONAL Y SOBRENATURAL DE SÍ MISMO

LA FACULTAD DE GOBIERNO

Para gobernar es necesario que haya dos, el que gobierna y el que es gobernado. Y además, el que gobierna debe ser superior al que es gobernado.

¿Cómo un hombre, pues, considerado en su indivisible personalidad, podrá gobernarse a sí mismo?

Debe desdoblarse, dividirse interiormente en dos partes, una de las cuales, superior a la otra, estará así calificada para gobernar a ésta.

¿Es esto imposible?

El organismo de la vida fisiológica nos ofrece un ejemplo palpable de este desdoblamiento interno. La cabeza, asiento de ese centro de ideación y de inervación que es el cerebro, depositario privilegiado, gracias a la localización de los principales sentidos externos, de los datos sobre el exterior que interesan a la vida de relación del ser entero, constituye una pieza aparte en el organismo, que domina naturalmente los órganos y los miembros inferiores y, de hecho, los gobierna.

En el campo psicológico y moral encontramos una disposición análoga. Aquí la razón ocupa el lugar de la cabeza. Ella retiene las ideas superiores, especialmente la idea de Bien, objeto y fin obligatorio de todo hombre. La razón, por intermedio de la voluntad en la cual se vuelca, ejerce una influencia dominadora sobre nuestras energías sensibles y sobre nuestros instrumentos de relación; los rige y los eleva a la altura del Bien, cada uno conforme a su modo. No es éste un gobierno despótico, sino un gobierno análogo al gobierno político, que tiene en cuenta la vitalidad espontánea y los derechos referentes a la naturaleza constitutiva de las potencias inferiores y no las domina sino en el propio

interés de éstas. Interés primario, si es verdad que el mayor bien de la parte consiste en participar del bien del todo, que aquí es ni más ni menos el bien del animal [1].

De hecho, bajo la influencia de este gobierno racional, todas nuestras actividades exteriores de relación y todas nuestras pasiones interiores se enriquecen con virtudes. La voluntad, que no es solamente el motor universal al servicio de la razón, sino también el órgano especial de nuestras relaciones con el exterior, se acostumbra a considerar como su bien propio superior, no ya sus satisfacciones egoístas, sino el respeto del derecho de los demás, y esto es en ella la virtud de la justicia. Las pasiones de deseo aprenden a mantenerse en los justos límites que exige la razón para poder servirse de ellas y no ser desbordada por ellas, y ésta es la virtud de la templanza. Las pasiones de combate, por el mismo fin, se esfuerzan por ser dueñas de sí mismas en el ataque y en la resistencia, y ésta es la virtud de la fortaleza. Donde hasta poco ha no había más que una masa caótica de energías frecuentemente opuestas y que se arrojaban por instinto hacia sus fines particulares, aparece ahora gracias al gobierno racional un organismo unificado y de valor superior, que está en relación viviente con la idea de Bien, reflejo del Bien perfecto y divino.

¿Cómo no hallaríamos esta diferenciación interna del ser humano, tan fecunda en resultados, en la vida sobrenatural, supuesto que la gracia, para perfeccionar la naturaleza, debe tomarla primeramente tal como es, en su salud innata se entiende y no en sus degeneraciones adventicias, las cuales más bien debe curar la gracia como primer efecto suyo?

Pero si la gracia abraza la estructura de la naturaleza y se apoya especialmente en la distinción establecida de la razón, facultad de gobierno, y de las facultades gobernadas, conviene notar desde ahora una diferencia capital entre el punto de partida del gobierno moral natural y el del gobierno moral sobrenatural.

[1] *Summa Theol.*, II-II, q. 47, a. 10, ad 2.

Cuando la razón, munida de la idea del Bien, emprende su obra, encuentra delante de sí un terreno virgen inculto. Pueden encontrarse en nuestra voluntad y en nuestras pasiones disposiciones naturales que favorezcan el imperio de la razón, disposiciones de equilibrio mental, instintos de moderación en el juicio, inclinaciones a la justicia, fortaleza moral innata, propensión a la templanza. Pero todo esto, influencia de educación o atavismo de temperamento, no tiene nada de ese algo definitivo, de esa solidez que es propia de la virtud. Lo que realiza una predisposición de esta clase, puede ser destruído en un instante por un impulso contrario. Estos instintos morales no hacen salir del caos a nuestra vida inferior. Es necesaria la intervención del motor inmóvil que es la idea del Bien asimilada por la razón humana, para dar consistencia a estos elementos mediante su incorporación a un dinamismo organizado que sea algo muy diferente del temperamento, que sea explícitamente moral, que sea querido e impuesto como tal, con pleno conocimiento de causa.

De ahí viene que en el gobierno moral natural de nosotros mismos la razón, cuando se encuentra en presencia de un terreno vacío, primeramente debe formar por entero, con su gobierno, las virtudes con las cuales luego lo ejercitará y lo hará cada vez más perfeccionado. Nuestras virtudes morales son virtudes enteramente adquiridas gracias al trabajo racional que opera mediante la repetición de los actos.

En el hombre divinizado por la gracia sucede todo lo contrario. Según la doctrina de Santo Tomás, la más generalmente admitida por los teólogos y la cual en todo caso es la *opinión verdadera, la probabilidad segura y cierta,* la acción del Espíritu Santo que habita en el alma por la gracia santificante difunde en nuestras potencias naturales no sólo las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, sino también las virtudes morales, prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Y la razón de esto es evidente. La obra de divinización de nuestras vidas, so pena de estar expuesta

desde sus primeros pasos a las peores resistencias de la naturaleza y de ser bloqueada antes de haber podido tomar posesión de su dominio, debe estar perfectamente constituída desde su comienzo. El hijo de Dios debe nacer viable del mismo modo que el hijo de la naturaleza. Ahora bien, esto no sucedería, si a las inspiraciones de ese foco divino cual es la vida de las virtudes teologales infundidas en nosotros con la gracia santificante —esto es de fe— no correspondiesen en todo el organismo aptitudes para recibirlas y servirlas bien. No olvidemos que todo el poder de la naturaleza, aunque fuera el de una naturaleza perfectamente corregida por las virtudes morales naturales, es incapaz de producir por sí mismo un átomo de vida sobrenatural, de elevarse a la altura de un acto de amor perfecto de Dios. Pero, precisamente, el gobierno sobrenatural de nosotros mismos tiene como fin específico realizar este acto de amor de Dios, del modo que puede serlo, en el plano de nuestra vida de relaciones con el exterior y de la vida de nuestras pasiones de deseo y de lucha. La vida divina no debe permanecer en la cabeza, sino que debe animar al cuerpo entero. ¿Qué cosa es ser justo sobrenaturalmente sino ser justo por amor de Dios, es decir, en el fondo, amar a Dios por sí mismo? ¿Qué cosa es ser fuerte, moderado sobrenaturalmente, sino también amar a Dios por sí mismo? Pues bien, nuestras virtudes naturales, destinadas a servir de instrumentos al bien racional y a proteger el ejercicio de la razón contra la resaca de los excesos de nuestra voluntad propia y de nuestras pasiones, no son adecuadas para expresar semejante amor y para servirle de instrumento. El servicio de la caridad, que algunos teólogos aguardan de ellas, las sobrepuja: es de un orden diferente, como el Bien divino objeto de la caridad, como el mismo Dios. Y por esta razón, en la vida sobrenatural, la facultad de gobierno no puede suscitar por entero las virtudes que asegurarán su buen funcionamiento, como en la vida natural; antes bien esta misma facultad de gobierno, la prudencia, y por las mismas razones de falta de adecuación congénita con las inspiraciones de la caridad,

exige ser infundida en nuestra razón por el Espíritu Santo, con las virtudes morales que dependerán de ellas en su ejercicio (2).

Diremos, pues, que Dios, con el fin de proveer, en su orden, a la vida de hijo de Dios de un modo tan completo como provee, en su orden, a nuestra vida moral, constituye para aquélla y desde el comienzo como una especie de dote real y sin embargo indispensable, confiriéndole todas las virtudes morales en armonía con la sublimidad de su vida. Las virtudes morales infusas, prudencia, justicia, fortaleza, templanza, están unidas con el estado de gracia.

Es esta edad adulta, en la cual nacen las virtudes morales sobrenaturales, lo que las diferencia de las virtudes morales naturales, que sólo preexisten en los elementos amorfos que sirven para constituirlas. Pero la urgencia del gobierno personal y sobrenatural de nosotros mismos reaparece cuando nuestras virtudes infusas deben pasar al acto, defenderse y sobre todo fortalecerse y desarrollarse. Desde este punto de vista, no sería tal vez una exageración manifestar que las virtudes naturales, obtenidas por un paciente cultivo de un terreno inculto, son más útiles que las virtudes sobrenaturales implantadas de golpe en el intrincado suelo de nuestra naturaleza. Y las biografías de algunos convertidos no lo contradiría.

Sea de ello lo que fuere, reconozcamos que la vida sobrenatural no podría subsistir y dilatarse sino a costa de la intervención continua en los actos de nuestras virtudes infusas inferiores de una facultad dominadora, la cual, bajo el apremio de la caridad, las estimule y las dirija. La prudencia infusa, pues, detentora por derecho de aprehensión primera de los designios del amor sobrenatural de Dios sobre todas las cosas y por sí mismo, está constituída en ese estado de superioridad dominadora que constituye a los motores. Ella primeramente se trabaja a sí misma con una

(2) *Summa Theol.*, I-II, q. 63, a. 3; q. 65, a. 3; II-II, q. 47, a. 14, c., ad 1, ad 3.

labor interior para mantener siempre sus providencias al nivel de las normas divinas de la caridad que la rige; luego refleja esta sublimidad de los fines de la caridad sobre el ejercicio de las virtudes de la justicia, fortaleza y templanza, y mediante sus disposiciones realiza en éstas los dictados del amor de Dios. La prudencia sobrenatural, uniendo la autoridad de la orden con la flexibilidad que se adapta, inflexible cuando se trata de su fin, pero acomodándose para servirlo a las necesidades tácticas que hace nacer y desarrolla continuamente la acción, esencialmente moderada en sus órdenes pero con una moderación que ha tomado como norma el Bien divino en sí mismo, elimina con un trabajo incesante, arranca, destruye las disposiciones enemigas de Dios que oculta la naturaleza, y por este trabajo, imperativo por lo que a ella le toca, dócil por lo que se refiere a las potencias que manda, merece de Dios esos acrecentamientos sucesivos de energía sobrenatural que por sí misma no podría dar ([3]).

Este trabajo de elevada educación sobrenatural vamos a seguir ahora y delinear en sus detalles.

Examinaremos sucesivamente:

1º La labor de la prudencia sobrenatural;
2º El eje inmóvil;
3º El justo medio sobrenatural;
4º La táctica educadora;
5º Los resultados del gobierno sobrenatural de nosotros mismos.

1. LA LABOR DE LA PRUDENCIA SOBRENATURAL

Esta labor es una de las más rudas y de las más complejas. ¿Quién ha podido, pues, decir, sino algún ingenuo, que nuestra vida interior en sus detalles era simple y que podía ser resuelta fiándose tan sólo del instinto de la gracia?

Por cierto que no quisiera disminuir la función de las influencias divinas. Existe ante todo una puerta que les

([3]) *Summa Theol.*, II-II, q. 47, a. 14, ad 3.

franqueo por completo: aquella por donde penetra el gobierno directo de nuestras almas mediante los dones del Espíritu Santo. Aun en lo concerniente al gobierno personal de nosotros mismos, sostengo y afirmo que nada de él puede reemplazar el amor de Dios sobre todas las cosas, que es su motor fundamental. Sé que en un alma que ama a Dios de este modo, toda virtud llega a ser como un sentido divino que nos lleva afectuosamente y por una especie de olfato y de instinto hacia lo que se armoniza con el amor de Dios, y que al mismo tiempo nos aparta de lo que lo contradice o lo ofende, aunque fuese ligeramente. He leído que San Agustín construye con todos estos actos una doctrina simplificada del gobierno divino de nosotros mismos, por los dones sin duda alguna, pero también por las virtudes sobrenaturales, las cuales, bien entendidas, no son más que un ejercicio de amor o, más literalmente, de amores, rayos refractados como por un prisma del foco único de nuestra caridad y cuyo armonioso arco iris se despliega en una jerarquía de amor, *virtus ordo amoris* ([4]).

Pero sé también que el gobierno atento, prudente y laborioso de nosotros mismos permanece como la base de nuestra santificación, que ordinariamente él es la condición de nuestros méritos más seguros, que no por nada el hombre es esencialmente racional, y que la gracia, para formar virtudes enteramente dignas de su nobleza, debe comenzar la obra de nuestra divinización por nuestra razón. ¿No estaríamos expuestos, sin esta contraprueba humana de la razón sobrenaturalizada, a considerar a nuestros instintos naturales como directivas del amor de Dios? ([5]) No es un hecho de experiencia que nuestro temperamento, latente

([4]) *Quadripartita dicitur virtus ex ipsius amoris vario quodam affectu. De mor. Eccl. c.* XV. — *Ut breviter omnis virtutis definitionem complectar, virtus est charitas. Epist. 29;* cf. *De Civ. Dei, lib.* XV, *c.* XXII. — *Prudentia est amor sagaciter eligens. De mor. Eccl.*, loc. cit. Cf. *Summa Theol.*, I-II, q. 41, 4; q. 42, 2; II-II, q. 23, 4; q. 47, a. 1, ad 1.

([5]) *Sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impigit... quanto fortius currit.* (Summa Theol., I-II, q. 58, a. 4, ad 3.)

siempre bajo el imperio de lo sobrenatural sobre nosotros, es un foco de impulsos y de efluvios que se entremezclan con las aspiraciones de lo sobrenatural y a veces de tal suerte las impregnan que uno se pregunta si determinada santidad agresiva no sería en el fondo una consagración de pasiones y como una canonización de simpatías y de antipatías.

No, nada, aunque fuese el olfato espiritual más ejercitado, suple por completo los designios, analizados a la luz racional, de esta prudencia sobrenatural, si uno no cuenta con ella, porque ella tiene ojos para ver y un instrumento de juicio. La prudencia, aunque no fuese más que una criba, sería indispensable para no dejar pasar como harina pura de trigo las cáscaras indigestas del mismo, las mixturas no asimilables a la vida divina.

Pero ella es algo más. Es una facultad de organización. A causa del trabajo paciente y directivo que ella continuamente realiza sobre el ejercicio de las virtudes, no sólo son eliminadas poco a poco las disposiciones hostiles, sino que también se establece una coordinación, una sinergia de todos nuestros esfuerzos hacia el bien. De ello resulta un valor técnico en los resultados, una garantía contra los retornos del desorden, una solidez habitual, que las inspiraciones del puro amor, aisladas, no dan. Esto es obra de un buen trabajo, cuidadoso y duradero.

Y reducida a sus justos límites esta solución del problema del gobierno personal y sobrenatural de nosotros mismos con los solos recursos de la caridad, volvamos a nuestro asunto: la labor de la prudencia.

Lo que caracteriza el contenido de nuestra vida sobrenatural detallada, relaciones exteriores y pasiones interiores, es el inextricable entrecruzamiento de los innumerables movimientos que ésta implica, al propio tiempo que su perpetua agitación. "No es posible tocar dos veces la misma corriente", decía un antiguo filósofo. Pero, ¿qué cosa es una corriente al lado de este torbellino vital?

Sin embargo los filósofos han emprendido un inventario y una clasificación metódica de estos enredados estados de alma. Sin duda tienen razón y nosotros los seguiremos, puesto que después de todo no se puede obrar de otro modo para hablar de semejante asunto. Pero nos acordaremos de lo que un gran fisiólogo decía de sus colegas que estudiaban el cerebro: "Son cocheros que conocen las calles y los números de las casas sin saber lo que sucede adentro."

Desde luego, lo que espanta es la cantidad de piezas de nuestro organismo interno. Tenemos una razón, y ésta es especulativa y práctica, capaces ambas de establecer infinitos objetos con medios y operaciones diversas que determinan la diversidad de las ciencias y de las artes. Estas ciencias y estas artes abundan en demostraciones, procedimientos, métodos y conclusiones. Esto no es nada. Si la ciencia y el arte tiene procedimientos fijos, el hombre que los maneja es un ser moral, religioso, llamado a lo sobrenatural, capaz por ejemplo, como un Santo Tomás, de sobrenaturalizar el uso que de ellos hace ([6]). Agreguemos que siempre que la certeza no es dada al primer intento, su búsqueda puede apelar, para fortalecerse, a luces brotadas del interior del alma, y hasta a las certezas sobre las cuales descansa nuestra vida divina cuando se trata de objetos divinos.

Tenemos una voluntad, cuya unidad funcional es el apetito de nuestro bien, pero la cual bajo el impulso de los objetos que le manifiesta la inteligencia se presenta como voluntad libre, es decir capaz de todo y por todo. Sus modos de adherirse son múltiples. Querer natural y querer por elección, consentir simplemente y mandar, decidirse y utilizar, gozar en el reposo que pone término a la acción. Sus objetos son infinitos: bienes superiores a nosotros como Dios, la Verdad, el Derecho; bienes colaterales, nuestros semejantes; bienes inferiores, que nosotros aprovechamos. Si reproducimos esta nomenclatura simplificada de San Agustín, no por eso pensamos abarcar su contenido. ¡Cuántas situaciones diversas, por ejemplo, desde el punto de vista de la dirección de nuestra voluntad en los deberes para con nues-

([6]) *Summa Theol.*, q. 47, a. 2, ad 2; a. 4, ad 2.

tros semejantes, deberes de justicia o de caridad fraterna! Compulsemos las cuestiones XXV y XXVI de la II-II de la *Suma* de Santo Tomás, y allí encontraremos: ¿Puede uno amarse a sí mismo por caridad; en su alma, en su cuerpo, y de qué modo? ¿Debe uno amar a los pecadores, a sus enemigos, dar a éstos muestras de amistad, y en qué medida? ¿Debe amarse al prójimo más que a uno mismo, a costa de la propia vida corporal? ¿A quién se debe amar más, a los mejores o a nuestros allegados? Y entre nuestros parientes, ¿quién prevalecerá, los hijos o los padres, el padre o la madre, la esposa o los padres? Idéntica cuestión respecto a nuestros bienhechores, a nuestros amigos, a nuestros protegidos. Estos no son más que encabezamientos de capítulos cuyo contenido diversifica las soluciones según las circunstancias concretas, según los múltiples entrecruzamientos de los deberes de justicia con los de la caridad. Lo mismo respecto a la justicia. ¿Puede creer ahora alguno que el conducir la propia voluntad a través de este laberinto sea algo tan simple?

Si descendemos a nuestra sensibilidad, además de los sentidos externos cuyo ejercicio moral y religioso depende de nosotros, encontramos esa materia movediza y fugaz de los sentidos internos, de la imaginación cuyas fantasías son conocidas, del instinto tan disimulado y tan oculto, del sentido común y del buen sentido cuyas alteraciones tan frecuentes, por defecto congénito o por influencia de las pasiones, amenazan viciar el buen trabajo de la inteligencia del cual depende la conducta de la vida.

Esto no es nada aún frente a lo que nos espera en el campo de nuestras pasiones sensibles, pasiones de concupiscencia con sus estallidos repentinos, con sus oscilaciones incesantes entre el amor y el odio, el deseo y la repulsión, el gozo y la tristeza; pasiones de lucha, ambiciones, desaliento, temores y audacias, cóleras. Bajo esos rótulos estrechos de los once movimientos pasionales clásicos, ¡qué abundancia de movimientos secretos, cuántos matices, cuántos enredos, cuántas repercusiones sutiles! ¡En honor del cirón de Pascal, de clasificaciones infinitas, pongamos punto aquí, y pasemos adelante!

Encontraremos un nuevo campo, que la fe nos enseña a conocer, el desorden causado por un pecado hereditario al cual se agregan los que provienen de nuestros propios extravíos. Un foco de pecado contamina con sus efluvios a toda esa masa viviente, desde la inteligencia hasta la última de las pasiones. Hasta en los santos está, reprimido es cierto, pero siempre activo, para prueba y mérito de ellos. Se numeran con Beda cuatro debilidades principales : ignorancia en la inteligencia, malicia en la voluntad, flaqueza en lo que debería ser fuerza, concupiscencia en las pasiones del amor. Tal es la virulencia del foco que la teología, para dar una idea de ella, no ha encontrado más que la analogía de un fuego que arde en medio de ramitas secas, *fomes peccati,* y cuya menor chispa amenaza con inflamarlo todo a cada instante.

No he dicho nada del fin al cual se trata de elevar todas esas "armas de iniquidad", como dice el Apóstol, fin por completo fuera del alcance de la naturaleza, y que hace valer ante cada una de nuestras miserables energías exigencias elevadas e infinitamente variadas, exigencias de la fe, de la esperanza, de la caridad, de las virtudes cardinales con todas sus ramificaciones y matices. ¡Qué desproporción! ¡Qué estado... y qué estado!

¡He aquí al hombre! ¡He aquí al ser al cual se trata de disciplinar a fin de conquistarlo para una vida divina! Se comprende el espanto que se apodera de ciertas almas, las cuales, desesperando de salir airosas en una labor tan complicada si la emprenden en sus detalles, se refugian, a pesar de todos sus azares, en una línea de conducta simplificada, y se abandonan a las inspiraciones generales del amor de Dios.

Pero un alma más fuerte, más consciente de lo que exige la humanización de la gracia en nosotros, no podría admitir esta derrota. La teología católica, custodio de los derechos de la naturaleza humana sin la gracia, no la admite. Ella

quiere que hagamos a Dios el honor de gobernarnos nosotros mismos, según nuestro modo humano, como hombres; quiere que concedamos a la omnipotencia de la gracia ese crédito de creerla a la altura de la labor que nos impone perfeccionando simplemente nuestra naturaleza, sin destruirla ni substituirla.

Para semejante obra, al servicio de los designios de la caridad, es necesaria una facultad maniobrista de primera clase : se la tendrá.

Los antiguos filósofos no habían comparado la razón perfeccionada por la prudencia con un ignorante cochero de plaza, sino con el noble conductor de una cuadriga : *auriga virtutum*. Éste, la mirada clavada sobre el camino que debe recorrer, sujeta con firmeza a sus corceles. Presta atención a todo, a los accidentes del camino, al avance de sus rivales, a los menores movimientos de sus bestias cuyo carácter especial ha aprendido a conocer a fondo. Ésta se encabrita, aquélla está al acecho, ésta otra cocea en las varas. Él sin embargo palpa sus riendas, y con la voz, con el látigo si es preciso, modera, regulariza, excita, adaptando continuamente sus iniciativas a la situación, sabiendo modificar su conducta sobre el terreno y amoldar por así decir sus intervenciones a la vida de su tiro.

Esto es lo que debemos trasladar al campo de la conducta sobrenatural. Nada de receta dada una vez para siempre, para gobernar lo que es pura maleabilidad. Y sin embargo enfrenamiento y dominación de las contingencias, no tanto por una ciencia especulativa y minuciosa de sus pormenores cuanto por una experiencia viviente y un vigor de decisión continuamente renovado y alimentado en las fuentes de un vivo amor de Dios.

El secreto de esta actitud no se encontrará en esos manuales de ascética o de casuística que procuran prever todos los casos posibles y darles sus correspondientes líneas apropiadas de conducta. Este libro tiene su utilidad : presta servicios ya que proporciona modelos autorizados de solución. Pero

como en lo concreto no existen casos semejantes, la adaptación sobre el terreno es la labor propia del buen gobierno personal. Sugestiones, orientaciones, ¡cuántas se quiera! Pero soluciones enteramente hechas, enteramente prácticas e imperativas, aplicables por completo a los casos concretos, es imposible. No existe prudencia de papel. Para gobernarse bien, es necesaria una destreza táctica, llena de flexibilidad porque se desenvuelve en el terreno esencialmente accidentado de las contingencias humanas.

Por cierto que nuestra facultad de gobierno, en sí misma, es todo menos un devenir. Es la razón práctica munida de su ordenación fundamental a la verdad, a los principios que la regulan absolutamente y sobre los cuales ella misma regula su acción ([7]). Su punto de partida está fijado: son los designios del amor de Dios. Su línea de conducta está definida : debe realizar en los casos particulares lo que representa el amor de Dios, eliminar lo que se opone a este mismo amor. Sus procedimientos generales están determinados: consultarse y consultar para descubrir los mejores medios de establecer en nosotros el reinado de la caridad, elegir esos medios, imponerlos a la acción. Por último, a medida que se ejercita, sus experiencias y sus triunfos acumulados engendran hábitos que reducen los azares, economizan su trabajo y afirman la seguridad de las direcciones ([8]).

Pero todos estos apoyos y beneficios no forman más que una orientación general, que domina útilmente pero no sujeta todas las contingencias en sus pormenores. Para aprovecharse de ella, es preciso completar este fondo y estos conocimientos adquiridos con una *solicitud* siempre en vela. Jamás la solemne advertencia del Evangelio: *Vigilate*, ¡velad! ha encontrado una significación más rebosante como cuando es aplicada al buen gobierno, personal y sobrenatural de nosotros mismos. Velar, se puede decir, es la labor propia del prudente según Dios ([9]).

([7]) *Summa Theol.*, II-II, q. 47, a. 15, c. y ad 2; q. 48, a. I.
([8]) *Summa Theol.*, II-II, q. 47, a. 16, ad 2; q. 48, a. 3, ad 3.
([9]) *Summa Theol.*, II-II, q. 47, a. 9.

2. EL EJE INMÓVIL

La obra de la prudencia no consiste en investigar el fin de la vida humana. Esta es una labor previa y a la cual supone resuelta el que emprende la tarea de gobernarse. El prudente según Dios acoge las enseñanzas de la fe y toma como punto de partida de su trabajo propio los designios de la caridad vivientes en su corazón y cuyo reinado debe asegurar en los pormenores de su vida.

El primer acto del gobierno personal de nosotros mismos, por eso, consiste en ver bien los fines de la caridad y en penetrarse profundamente de ellos con una intención cordial. La prudencia, dice Santo Tomás, se origina de un apetito de los fines rectificado por la voluntad.

Esta intención cordial no abandona jamás al prudente, es su norte y guía constante e inalterable, inspira todas sus deliberaciones, sus elecciones, sus órdenes. Este es el resorte fundamental de su trabajo, su fuerza viva y, para decirlo todo, el eje inmóvil, generador de todos sus pasos.

Y por esta dependencia continua respecto a nuestra vida divina la prudencia del hijo de Dios se separa desde el comienzo de todas las falsas prudencias que pretenden gobernarnos. Repudia la prudencia de la carne, enemiga de Dios, como dice San Pablo, que coloca el fin del hombre en el ruin placer; rechaza todo compromiso con la prudencia del siglo, que substituye con los bienes de este mundo el verdadero fin de la vida que es Dios y su amor; sobrepuja todas las prudencias humanas, por dignas de alabanza que sean, cuyo objeto es secundario, particular, temporal; se eleva sobre la misma prudencia moral la cual si bien encara el bien completo del hombre, no deja de modelarlo según la medida de la naturaleza humana, de las exigencias de la razón, las cuales, por nobles que sean, son todavía nosotros, con nuestras contingencias y nuestros límites en el modo de concebir y querer al mismo Dios ([10]).

([10]) *Summa Theol.*, II-II, q. 47, a. 13; q. 55, a. 1, c. y ad 3; a. 2, c. y ad 1; a. 3, c.; a. 4, ad 3; a. 6.

El punto de vista en el cual se coloca el gobierno personal pero sobrenatural de nosotros mismos, es exclusivamente el punto de vista de la caridad, del amor de Dios sobre todas las cosas, es decir el punto de vista del mismo Dios, quiero decir el punto de vista conforme al cual, si es lícito expresarse de este modo, Dios regula su propia vida. Esto es lo normal, ya que siendo al pie de la letra hijos de Dios, debemos gobernarnos como dioses.

Claro está que, de rechazo, no dejaremos de procurar así nuestro bien propio. ¿No está nuestro bien racional supremo en la práctica efectiva del amor de Dios? Y de este modo, la obra moral de la prudencia humana no es suprimida sino englobada, al propio tiempo que es perfeccionada y sobreelevada por los fines que persigue la prudencia sobrenatural. Por esto es una consecuencia, no el fin tenido principalmente en vista.

Sin esta cualidad fundamental de la intención divina de la caridad, acogida y hecha suya por la prudencia, y persistente a través del dédalo de las actividades educadoras de nuestra vida en sus pormenores, no hay gobierno sobrenatural de sí mismo. Este es el reinado de la imprudencia sin remedio, que nace de la adversión hacia las reglas divinas; es la temeridad erigida en línea de conducta, es la irreflexión continua, puesto que está ausente el principio mismo de toda reflexión sobrenatural; es la inconstancia en las resoluciones, a las cuales no apoya ni asegura ningún punto fijo; es la negligencia hecha medio de gobierno, puesto que la gran palanca de la solicitud sobrenatural es el fervor del amor. Toda la obra de nuestro gobierno interior es trastornada por este vicio fundamental ([11]).

Después de haber señalado su importancia capital, debemos penetrar con mayor profundidad en el contenido de esa intención que dirige al trabajo prudente. La caridad

([11]) *Summa Theol.*, q. 53, a. 1, 4, 5; q. 54, a. 3. Cf. a. 1 y 2 ad 4.

es única, pero los aspectos de la bondad suprema que es su objeto son diversos; y cada uno de los atributos de Dios se refleja en nosotros bajo la forma de una perfección que imitar, de un fin para nuestra virtud. Cristo ha dicho: quien observa mis mandamientos, éste me ama. Por eso hay en el amor verdadero y efectivo de Dios como el voto sin reserva del cumplimiento de toda la ley de amor. Los fines de las virtudes preexisten en la intención del corazón que ama a Dios.

De esta manera no solamente el amor de Dios en general forma el eje del gobierno sobrenatural de nosotros mismos. Todos los fines que se propone realizar la prudencia están implicados y encerrados en el amor de Dios. Cada uno de los fines que deben realizar nuestras virtudes, paz entre los hombres mediante el respeto efectivo del derecho de todos y de cada uno, moderación de las pasiones de deseo, posesión de sí en las pasiones de lucha, con todos los fines secundarios que detallan esos fines principales, piedad, obediencia, humildad, abstinencia, paciencia. . . todo esto, antes de ser realizado y llevado a fondo con los medios que sugerirá y movilizará la prudencia, es querido de antemano en su conjunto, y por lo tanto constituye el punto de partida del trabajo prudente, y el norte permanente que lo guía. Y este conjunto constituye y recubre lo que hemos llamado los fines de la caridad, principio de nuestro gobierno autónomo sobrenatural ([12]).

¿Bajo qué aspecto, ahora, se presenta ante la mirada de la prudencia sobrenatural ese contenido complejo al cual se encamina su gobierno?

En la moral natural la razón determina los fines de las virtudes humanas, en relación a la constitución esencial del hombre. De este principio: el hombre debe tender al bien, se deducirá por ejemplo, que debe obrar según su razón y dar por lo tanto a cada uno lo que le es debido, moderar sus pasiones, etc. Tales son los fines de las virtudes que la prudencia humana encuentra enteramente preparados y los cuales procura realizar.

([12]) *Summa Theol.*, q. 47, a. 6, 13 ad 2; q. 51, a. 2, c.

Pero cómo determinar los fines divinos, que son también los fines de la vida de Dios, trasplantados y adaptados a la medida de nuestras acciones. Dios mismo ha provisto a ello, y así como nos ha revelado el fin supremo de nuestra vida, el llamado a la unión con Dios y la vida de las virtudes teologales que le corresponde, así también nos ha enseñado los fines especiales que deben perseguir las virtudes infusas. Estos fines sin duda no nos son entregados en la Escritura con el método analítico de los filósofos, cuya vanidad práctica ha sido tan cruelmente ridiculizada por Pascal ([13]). El Evangelio los enumera sin orden, o más bien, según ese "orden del corazón que consiste en la digresión sobre cada punto que guarda relación con el fin para manifestarlo siempre". En él se encuentran en efecto los fines principales mezclados con los fines secundarios para indicar claramente que la ley nueva no es una teoría más, sino que es una disciplina de amor. Todo lo que pone en evidencia la caridad y se relaciona con ella, aunque sea la pequeña iota, es importante.

Vendrán luego los teólogos, que harán entrar los datos evangélicos en el plan de las morales racionales, trabajo útil desde su punto de vista, y que por sus éxitos evidencia el valor humano superior de la doctrina revelada. De él se deduce, en efecto, que lo que el Evangelio ha introducido es no tanto una doctrina nueva como un nuevo espíritu, espíritu de perfección más grande, absoluta, en relación con las exigencias del fin divino por el cual son elevados todos los fines de las virtudes morales.

Esto es lo que pone en evidencia la doctrina evangélica en ese sermón de la Montaña que es su código. "Se os había dicho: pero yo os digo." ¿Qué dice Cristo? Lo mismo que Moisés, pero con una elevación en cada mandamiento.

([13]) "¿Por qué dividir mi moral en cuatro antes que en seis, por qué estableceré la virtud en cuatro partes más bien que en dos o en una?" *Pensées.*

"Yo no he venido a destruir la ley, sino a darle su plenitud."

Esta plenitud resplandece en las comparaciones con las cuales Cristo desde el principio designa a su futuro discípulo: es la sal, es la luz, es la ciudad sobre la montaña, imágenes todas de algo excelente, de algo colmado por desbordar. ¿De dónde provendrá en el hijo de Dios esta trascendencia? A causa de que sus virtudes estarán sobre las virtudes comunes, que "su justicia es más abundante que la de los fariseos".

Sentado este principio, bajo la palabra del nuevo legislador, cada uno de los fines de la vida moral según Moisés, que es tanto como decir según la razón natural, se entreabre y se cambia en la excelencia de los fines de la virtud cristiana. Es el desprecio de la atención humana, la reforma del interior, es la tendencia a una perfección sin límites a imagen del Padre infinitamente perfecto, es el secreto en la limosna, en la oración, en el ayuno, es el abandono total en la Providencia que alimenta a los pájaros, la confianza en el Padre que no puede hacer mal a sus hijos. En todos los giros de la palabra del Maestro se trasluce y resplandece en nuestros fines de acción la imagen, siempre la misma, inspiradora y atrayente: el rostro del Padre que está en los cielos. ¿Cómo no reconocer en esta transformación de todos los fines de la vida una elevación ajustada al amor de Dios sobre todas las cosas y por sí mismo? Esta nueva ley es una ley de amor para uso de los corazones que aman a Dios y que quieren que todos sus fines de acción les recuerden a Aquel que aman.

Y esto es lo que se afirma y se desenvuelve ante la mirada del prudente según Dios, he aquí lo que contenía en germen esta rectificación primordial de su intención por el amor de Dios por Dios, he aquí de nuevo, pero cuán precisado y enriquecido, el eje inmóvil y generador de nuestro gobierno sobrenatural.

La prudencia se incorpora esta rectitud funcional de la intención, pero según su modo. Ella es razón, y la razón,

como tal, ve: ella no ama. No olvidemos sin embargo que si la razón no está hecha para amar, el hombre racional ama con su razón, por su razón. Siempre que tiene el amor de la verdad, el hombre hace amar a su razón. Lo que en la voluntad es rectitud de amor, se convierte en el hombre que aspira a gobernar su vida en amor de la verdad, la cual refleja a este amor y preside su vida.

Mi vida, dice el prudente según Dios, debe ser verdadera, es decir conforme a las exigencias de esos fines divinos la voluntad de los cuales Dios excita en mi corazón. Quiero en adelante que todo lo que decida esté conforme con este dictado de mi caridad. Yo digo de antemano sí cuando ella dice sí, no cuando dice no. En mí no existe, respecto a la ley del amor, el *sí* y el *no*. Como Cristo, hago siempre lo que Le agrada. Esto está bien claro. Este es mi único punto de partida y de orientación. *Veritas vitae!* La verdad en mi vida, ésta es mi divisa. Pero no separo esta verdad de mi amor: para mí es verdadero todo lo que está conforme con la divina caridad. Esto se acabó. En adelante poseo el eje inmóvil de todo el gobierno de mí mismo según Dios: Yo realizaré, con mi vida, la verdad en la caridad. *Veritatem facientes in charitate* (14).

3. EL JUSTO MEDIO SOBRENATURAL

¿Cómo hacer descender y encarnar en nuestra vida de pormenores, práctica y efectivamente, esa verdad vital que debe poner todas nuestras relaciones exteriores y nuestras pasiones interiores en armonía con la regla del amor de Dios sobre todas las cosas?

Santo Tomás, custodio e intérprete auténtico de las leyes de la moral cristiana, da una respuesta sorprendente a este problema. La verdad de nuestra vida sobrenatural en sus pormenores se encuentra, entendiéndolo bien, en el justo medio, es decir, en la elección de una conducta que se man-

(14) *Eph.*, 4, 15.

tenga a igual distancia de los excesos a los cuales nos llevan las pasiones, que haga a nuestras acciones exactamente proporcionadas a los derechos que tienen prioridad sobre aquéllas. En una palabra, la verdadera práctica del cristianismo consiste en la moderación ([15]).

¿No está semejante solución en contradicción con esa ley "de abundancia en la justicia" que nosotros nos hemos complacido en exaltar poco ha como el carácter propio de la vida según la caridad? ¿Y no habría quedado aprisionado Santo Tomás por la sabiduría griega, por haberse inspirado en ella con demasiada confianza? "*Ne quid nimis*, nada de exagerado, vivamos en una sabia medianía", ¡pase para una moral cuya regla suprema y motor primero era la razón! Pero ¿podría proporcionar esta mediocridad una salida satisfactoria a esa caridad de los hijos de Dios que ambiciona reproducir las costumbres divinas? ¿Está ella a la altura de la omnipotencia de la gracia? En una vida de justo medio, ¿dónde hay sitio, pues, para las virtudes evangélicas, la humildad absoluta, la paciencia incansable, la mortificación, la pureza, el renunciamiento, en una palabra en fin, para la locura de la cruz?

A estas rotundas negativas no podremos responder que el campo del heroísmo cristiano procede de los dones y del gobierno del Espíritu Santo, aunque esto sea ordinariamente cierto y baste, en rigor, para justificar a Santo Tomás, el cual ha reservado en su moral sobrenatural un sitio de honor a estos dones. Pero también, Santo Tomás nos lo advierte, nuestros dos gobiernos divinos, nuestro gobierno personal y el gobierno del Espíritu Santo, en el fondo se diferencian, no por la grandeza de las obras, sino por el modo de realizarlas, en el primer caso activo, en el segundo pasivo y dócil. Ambos proceden de la caridad y ambos deben traducir en sus pasos particulares la elevación divina del principio que los rige.

Por eso es preciso aceptar la discusión en el terreno de nuestro gobierno personal. Es necesario establecer que la

([15]) *Summa Theol.*, II-II, q. 47, a. 7.

regla del justo medio no disminuye la nobleza divina ni el heroísmo incluso de nuestras virtudes cristianas, cuando llegue el caso.

La ley del justo medio, en efecto, no atañe a los fines de la vida humana divinizada que son los fines de la caridad. En este plano superior reina la ley del exceso:

Quantum potes tantum aude
Quia major omni laude...

La ley del justo medio mira a los medios prácticos de realizar esos designios magníficos de la caridad en el terreno inferior de nuestra sensibilidad afectiva y combativa y de nuestras relaciones exteriores.

Pues nuestras pasiones, consideradas en sí mismas y en su ley inmanente, están naturalmente sin freno e inclinadas a los excesos. Pues nuestra voluntad es libre en el terreno de los medios que caen bajo su elección; ella no tiene como regla, muy lata en su universalidad, más que a nuestro interés, y no está rectificada originalmente por el derecho de los demás, el cual más bien es un obstáculo para ella.

Aunque esté divinizado en el fondo de su alma e, inicialmente, hasta en sus facultades, el hijo de Dios no por eso deja de conservar sus pasiones con su inclinación a desarrollarse sin rodeos ante ellas hasta su completa satisfacción, conserva su egoísmo que se resiste a considerar el derecho del prójimo con la misma medida que al suyo. Uno quiere ser fuerte y en realidad es duro; tolerante, y es relajado; valeroso, y es temerario; piadoso, y es flojo; generoso, y se carga con exceso de trabajo; observante de la justicia cuando en realidad carece de equidad; prudente cuando es flojo. En cada vuelta de nuestro proceder, lo excesivo que hay en nuestro temperamento, en nuestros hábitos instintivos, en los impulsos innatos de nuestra imaginación, de nuestras pasiones de ataque o de defensa, en nuestra voluntad, nos acecha y nos arrastra. Son simpatías, antipatías, cóleras, in-

justicias continuas. Otras tantas asechanzas tendidas a la intención sobrenatural, a los designios de la caridad por cuyos intereses a veces se embanderan estos movimientos desordenados y se ofrecen para servirlos. El celo se convierte entonces en fanatismo y la devoción en frenesí. La primera labor que se impone al gobierno personal, inspirado en la caridad, es poner orden en esta materia caótica, mantener nuestros sentidos y nuestra voluntad a cubierto de esos excesos que los substraen a la influencia de la razón que habla en nombre de la caridad, imponerles la justa medida que los adaptará a su función de instrumentos de nuestra vida divina.

Es ésta sin duda una obra de elevada inspiración, pero es también una obra de discernimiento justo y exacto y de voluntad firme en apoyo de este discernimiento. Uno debe conocerse, formarse una idea exacta, con ayuda del pasado propio, de sus debilidades y de sus recursos, adquirir conciencia en cada instante de las modificaciones que sobrevienen en nosotros y a nuestro alrededor, tanto del tiempo que hace fuera como del tiempo que hace dentro, tanto de la excitación que nos va a causar una determinada persona ejercitante como de la depresión que resultará en nosotros de tal disgusto, saber ver el derecho del prójimo en determinado pormenor cuando interiormente todo nos induce a pasar de largo. Y, a medida que sea necesario, determinar la actitud verdadera, justa, alejada de los extremos, respetuosa de los derechos, que nos asegurará, en medio de todos esos impulsos interiores y objetivos, el equilibrio mental y moral, moral con una moralidad superior inspirada por el amor de Dios. *In medio stat virtus,* la virtud está en el justo medio, tanto la virtud sobrenatural como la virtud natural.

Pero si el hijo de Dios no está dispensado de esta regla del justo medio, a causa de la naturaleza que permanece en él con sus excesos, es por cierto necesario decir que este justo medio implica para él una elevación en armonía con la elevación del fin al cual aspira, los fines de la caridad

que lo inspiran y que son el eje inmóvil de su gobierno personal.

Unas son las virtudes adquiridas por las cuales el hombre se regula con relación a su razón humana, otras las virtudes infusas por las cuales se dispone a ser "el conciudadano de los santos y el familiar de Dios".

Una será por eso la medida impuesta a las pasiones de concupiscencia, por ejemplo, tomando como norma las exigencias de la razón, otra la que modera estas mismas pasiones puesta la mira en su regla divina. La medida racional consistirá en abstenerse de tal manera que la salud del cuerpo, instrumento de la razón, y la misma razón no sean perturbadas y que ésta pueda dedicarse en paz a su vida superior: la medida sobrenatural irá hasta "castigar su cuerpo y reducirlo a servidumbre" ([16]).

Esta diferencia entre el justo medio del gobierno racional y el del gobierno divino de nosotros mismos es de tal naturaleza que crea una diferencia de especie entre los dos gobiernos y las virtudes que éstos dirigen. La elevación del fin se reflejará inevitablemente en los medios intrínsecamente proporcionados al fin. El justo medio establecido para los fines de la caridad es *esencialmente sobrenatural.*

No hay peligro por eso de aminorar el ideal evangélico propuesto a nuestra caridad con esta ley del justo medio, con tal que sea bien entendida. La sobreabundancia de justicia que gobierna al trabajo prudente, como su término y su conclusión, se vuelve a hallar en las elecciones particulares que ella inspira. Cuando se presenta la alternativa, dice San Agustín, entre desobedecer a los mandamientos de Dios o salir de esta vida, uno no debe escoger sino la muerte por su Dios muy amado antes que vivir en pecado ([17]). Este es el justo medio proporcionado a los fines de la caridad. El va aun más lejos, y no ya bajo la presión de la necesidad, sino bajo la del amor, decreta cuando llegue el caso lo que decía el Padre Captier en una circuns-

([16]) *Summa Theol.*, I-II, q. 63, a. 4; II-II, q. 47, a. 6.
([17]) *Tract. 51 in Joannem.*

tancia parecida: ¡Vamos, amigos míos, por el buen Dios!

Muy lejos de ser la negación del heroísmo del Evangelio, el justo medio, sobrenaturalizado y como bautizado por los fines divinos que inspiran al hijo de Dios su discernimiento [18], llega a ser el agente principal de la perfecta realización del *exceso* del Amor de Dios.

4. LA TÁCTICA EDUCADORA

La labor emprendida se ha precisado. Conocemos en adelante el punto de partida y el resorte del gobierno sobrenatural de nosotros mismos, el amor de Dios llevado hasta el amor efectivo de todas las virtudes que lo encarnan; conocemos también el medio de realizar prácticamente este amor en los movimientos interiores de nuestra alma y en nuestras relaciones exteriores, a saber, la justa medida impuesta por las exigencias del amor de Dios a los excesos de nuestras pasiones, así como a nuestras acciones respecto a los derechos que tienen prioridad sobre nosotros. Nuestra ciencia técnica del fin y de los medios de llegar al fin está acabada.

Pero el gobierno de nosotros mismos, si es asunto de conocimiento, lo cual se debe mantener enérgicamente contra los partidarios de todos los iluminismos, no se detiene en la ciencia. Tú haces alarde de tus armas y de tus guanteletes, decía ya Epicteto, pero quisiera ver lo que sabes hacer con esas armas y esos guanteletes. Es necesario, pues, ahora, poner manos a la obra. Los ejes de la maniobra futura están fijados: es preciso realizar esta maniobra en el terreno viviente de nuestras vidas. Esta es la obra propia de la prudencia, facultad maniobrista de la vida moral sobrenatural.

En la práctica esta maniobra, como toda maniobra, escapa por sus improvisaciones fatales a toda teoría invariable.

(18) *Prout Sapiens determinabit. Summa Theol.*, II-II, q. 47, a. 7, *sed contra.*

Sin embargo, tanto en este caso como en otros, existen principios derivados de la acción, maneras de hacer modeladas sobre la tarea por realizar, procederes comunes y que han hecho sus pruebas. Es lo que en el arte militar se llaman las reglas de la táctica. Las reglas de la táctica no substituyen el acto puro, el acto concreto del gobierno, el cual es incomunicable, ya que es individual, pero lo esclarecen, lo dirigen, lo canalizan, lo ayudan y lo apoyan eficazmente.

La táctica de la prudencia infusa implica los tres actos ya mencionados [19]. Estos actos están escalonados, presionando el primero hasta el tercero, de tal modo que éste resume, concentra, incorpora a sí los valores de los que lo han precedido, y hace pasar efectivamente esos valores a la economía de nuestras actividades particulares a las cuales se trata de organizar [20].

El primero de estos actos consiste en *deliberar* sobre lo que en los pormenores de nuestra vida, *in particulari operabili,* es actualmente apto para engendrar o para destruir, para favorecer o para retardar en nosotros el resplandor de la vida divina y las inspiraciones de la caridad. El segundo es el *juicio* que distingue el justo medio que se armonice con las exigencias de la caridad. El tercero es la realización efectiva de lo que ha sido juzgado factible de acuerdo a la deliberación: esta realización comprende dos grados, *decidirse* primeramente, luego *mandar*.

Saber reflexionar, saber juzgar, saber mandar teniendo en cuenta las exigencias del amor de Dios, he aquí toda la táctica del gobierno personal [21] y sobrenatural de nosotros mismos [22].

(19) Cf. § I. *Revue thom.*, enero-marzo de 1918, pág. 68.
(20) *Summa Theol.*, II-II, q. 51, a. 2, ad 2.
(21) *Prudentia monastica, Summa Theol.*, II-II, q. 47, a. 11.
(22) *Summa Theol.*, II-II, q. 51, a. 2, c. y ad 2.

I. SABER REFLEXIONAR

Si fuésemos ángeles, no necesitaríamos reflexionar: veríamos. La necesidad de deliberar para llegar a la verdad es en sí una señal de debilidad intelectual(23). Y por otra parte es una fuerza, nuestra fuerza de hombres, pues por este camino se ejerce sobre nosotros el gobierno divino. Dios tiene en cuenta la diversidad de las naturalezas: gobierna a la creatura material sometiéndola a las condiciones del tiempo y del lugar, al ángel, que es espíritu, liberándolo del lugar pero no del tiempo, que es en verdad su propio tiempo, el tiempo angélico. Asimismo, en el orden del espíritu, la deliberación se impone al hombre para llegar a la determinación de la verdad, la que los ángeles alcanzan de un solo golpe(24). Es preciso sin lugar a dudas consentir en esto, so pena de ver realizarse en uno cierta frase burlona de Pascal. Una vez aceptada, esta necesidad se trueca en fuerza, puesto que, mediante la deliberación, podemos llegar a pesar de todo a esa misma verdad que ven los ángeles.

Por eso todos los hombres, sin haberse puesto de acuerdo, deliberan sin cesar. Pero, ¿sobre qué deliberan la mayor parte del tiempo? Pascal lo ha dicho: ¡Deliberan cómo pasar una hora! Esta no es una deliberación verdaderamente humana. Descompone el plan de Dios. Antes de deliberar el hombre sobre cualquier cosa, conviene que *delibere sobre sí mismo*(25), según la fuerte expresión de Santo Tomás, es decir, sobre ese ser móvil lanzado a toda velocidad hacia un fin que le es impuesto, pero según una trayectoria a la cual tiene el impresionante poder de modificar. Solamente de esta deliberación hablamos aquí, y entendemos que será conducida con todas las luces que la fe comunica al hijo de Dios, con las inspiraciones de la caridad que Dios ha depositado en su corazón.

(23) *Ibid.*, q. 49, a. 5, ad 2.
(24) *Summa Theol.*, II-II, q. 52, a. 1.
(25) *Summa Theol.*, I-II, q. 89, a. 6.

En definitiva, se trata de probar el fin y los modos de ser de cada uno de los actos particulares que debemos realizar sobre la piedra de toque de los fines de la caridad y de las virtudes en las cuales está explícita la caridad, de tal modo que de esta presentación el proyecto y como la trayectoria futura de nuestro acto salga aprobado, corregido, modificado, apto para servir de salida a nuestra vida divina interior(26).

Si, por ejemplo, se me presenta la ocasión, la necesidad de corregir la falta de otro, debo probar primero la palabra que iré a decir, el tono con que la pronunciaré, los principios de caridad que rectifican de antemano la voluntad del cristiano, éste por ejemplo: Trata al prójimo como quisieras que te trataran a ti. Y de ello deduciré la siguiente conclusión: que si puedo odiar la falta, debo amar a mi prójimo, incluso pecador; reprenderlo pues, pero sin acritud personal, para su bien, con caridad. Y esto se llama deliberar.

El consejo que tenemos así en nuestro interior supone un acopio habitual de esos mismos principios prácticos y por lo tanto un estudio, mantenido con ese celo piadoso que engendra el amor de Dios, de los mandamientos divinos, de las reglas de vida que formulan el Evangelio y las cartas de los Apóstoles, el Catecismo, la Teología moral, la predicación de la Iglesia, las palabras y los escritos de los santos, sus mismos ejemplos los cuales con frecuencia tienen un valor universal de línea de conducta, capaz de infinitas adaptaciones.

Un cristiano no aborda la reflexión sobre la conducta de su vida sino munido con principios como éstos: Buscad primeramente el reino de Dios y su justicia. Ninguno puede tener dos señores. No hagáis vuestra justicia para ser vistos de los hombres. No mires la paja que está en el ojo de tu hermano, antes bien repara en la viga que está dentro del tuyo. Que vuestra respuesta sea sí, si es sí; no, si es no. Donde está vuestro tesoro, allí está vuestro corazón... En-

(26) *Summa Theol.*, q. 14, a. 2, 5, 6; II-II, q. 47, a. 6.

tiendo que semejantes principios están unidos a su amor de Dios, y gracias a este amor, son resortes vivientes, prontos a entrar en juego y a abocarse a los casos que se presentan en la conciencia para solucionarlos. Es éste, decíamos, el eje inmóvil de nuestro consejo ([27]).

En tales espíritus así preparados por una toma de posesión cordial de las reglas próximas de la acción se realiza especialmente la definición de San Agustín: La prudencia es un amor que sabe dirigirse en sus elecciones. En efecto, tan rápido es entonces el pronunciamiento que con frecuencia apenas si se puede reconocer el racionamiento latente: el discernimiento es el efecto tan directo del amor, que parece provenir del instinto. Quién no ha encontrado algunas de estas almas santas, profundamente instruídas en la escuela de Dios, que viven sus enseñanzas con su corazón divinizado, en quienes el consejo es tan espontáneo y viene tan a propósito para la justa determinación que se debe adoptar que uno creería ver en ello una intervención inmediata del espíritu de consejo. Cuando escribo esto, pienso en Santa Catalina de Siena, y también en nuestra heroína francesa, la bienaventurada Juana de Arco.

Nada puede suplir en nuestro gobierno personal esta caridad instruída. Y por esta razón Santo Tomás niega a los que viven en el afecto al pecado la posibilidad de llevar a cabo su consejo interior. Cuando se trata de tender, no a un fin particular como son los fines terrenos y temporales, sino al fin de toda la vida humana, es necesario un corazón rectificado en lo tocante a este fin por la caridad. Los pecadores no la tienen. Si acontece que ellos acierten, que den un buen consejo, no es por efecto de una prudencia infalible sino por una cierta habilidad *enteramente humana* que no llega muy lejos ([28]).

Pero este conocimiento general de los principios no es suficiente. Es necesario además el conocimiento exacto y

([27]) *Revue thom.*, enero-marzo de 1918, pág. 68 y sigs.
([28]) *Est in talibus dinotica, id est naturalis industria. Ibid.*, ad 3.

concreto del acto particular que se debe efectuar. Y este conocimiento no es fácil a causa de la infinita diversidad de las acciones humanas, de sus objetos, de sus circunstancias. Lo saben perfectamente quienes practican el examen de conciencia. Cierta persona cree obrar rectamente, cuando en realidad comete una tontería o hasta una injusticia, por no haber discernido todos los elementos de su acción. Otra cree hacer obra de verdad, cuando luego descubre que en su acto se entremetía la animosidad, el amor propio. No sólo es preciso que las *mayores* que sirven de principio a nuestras deliberaciones sean santas, sino también que las *menores* de hecho, que ajustan a los principios los medios destinados a canalizarlos, sean profundizadas con rectitud ([29]), sin lo cual esto es astucia que pretende aparentar virtud con medios más o menos fraudulentos ([30]).

Cómo realizar este conocimiento lúcido de los actos concretos que debemos efectuar. Santo Tomás se ha extendido largamente sobre este tema. Podemos recoger de sus enseñanzas la indicación de cuatro auxiliares los cuales, puestos por obra, constituyen una especie de método o de arte para llegar a la verdad referente a nuestras acciones contingentes.

Nuestro primer auxiliar será una sincera rectificación de nuestro espíritu respecto a la verdad, no ya de los principios, sino de los hechos ([31]). Se trata de abrir un camino al amor de Dios: no es éste el momento de armarle asechanzas. Pero se arma asechanzas al amor de Dios siempre que no se procura conocer las cosas tales como son ([32]). Si se trata de una cuestión de justicia, se impone considerar de frente el derecho del prójimo, encararlo tal como es, sin rodeos de interés personal. El derecho es de una sola pieza: rechaza todo subterfugio, nos exige por entero. No nos

([29]) *Summa Theol.*, I-II, q. 49, a. 2.
([30]) *Summa Theol.*, q. 55, a. 3.
([31]) *Summa Theol.*, q. 49, a. 2; q. 51, a. 3, ad 1.
([32]) *Summa Theol.*, II-II, q. 55, a. 3.

está permitido examinarlo sino para conocerlo mejor. Si se trata de movimientos apasionados, de un amor por ejemplo que no es puro, de algún paso más o menos flojo, se impone no disimular nada, llamar villanía a lo que es villanía, no confundirse con pretextos a los cuales se conoce falsos. Es preciso que justipreciemos con exactitud todo lo que se mueve en nuestros proyectos, de modo que de ello resalte la pura verdad sobre lo que son, no sobre lo que se propondrían ocultamente ser. De este modo la prudencia, en este estadio de su táctica, se reconoce de nuevo como facultad de la verdad al servicio del bien verdadero; ella considera tanto los hechos como los principios *sub ratione veri*([33]).

Digamos sin embargo, para tranquilizar a las conciencias timoratas, que la verdad exigida de ningún modo es matemática. No es esto un indivisible absoluto. Los arqueros, advierte Santo Tomás, alcanzan el blanco, aunque no den en el centro([34]). Es suficiente tocar las cercanías del centro. Lo mismo respecto al justo medio moral. Las complicaciones de la acción humana concreta son de tal naturaleza, y tan sobrehumana la labor que ésta impone, que haber llegado hasta el extremo de haberse aproximado a la verdad es haberla alcanzado ([35]). En definitiva, lo que vale es la franqueza de la intención. Y el hecho de haber realizado la verdad, aunque sea según la medida humana, demuestra eficazmente esta franqueza.

El segundo auxiliar para llegar a la verdad del detalle es el aprovechamiento de la experiencia ([36]). El pasado esclarece el presente y el futuro. El recuerdo de lo que fuimos en tal o cual circunstancia, de nuestros recursos así como de nuestras debilidades, de nuestras caídas y de nuestros

([33]) *Summa Theol.*, q. 47, a. 5, ad 5.
([34]) *Summa Theol.*, I-II, q. 66, a. 1, *in calce corp.*
([35]) *Summa Theol.*, II-II, q. 47, a. 3, ad 2; a. 9, ad 2; q. 51, a. 1, ad 2.
([36]) *Ibid.*, q. 49, a. 1.

remordimientos, es el documento más instructivo para hacernos apreciar lo que somos capaces actualmente de hacer. He querido ser generoso: me he sobrecargado de trabajo y hecho incapaz. ¿No seré yo muy impulsivo, y en esta determinación que voy a tomar y la cual en sí es excelente no hay *para mí* el peligro de un exceso de trabajo? Peso el pro y el contra a la luz de mi experiencia. Y si concluyo por la abstención, esto no será falta de generosidad, sino simplemente una justa apreciación del acto que estaba a punto de realizar. Esto será virtud. He frecuentado el mundo, tal compañía: *Minor redii.* He vuelto de allí disminuído([37]). He perdido mi tiempo, el fervor de mi piedad, la paz de mi fe; ¡qué sé yo! Esto es señal de que esta relación en sí quizás autorizada, no es buena *para mí.* Otros resisten a ella, hasta hacen el bien en este ambiente, ¡pero yo no! Esta es la señal. Coloco el paso que iba a dar en su verdadero lugar: no saldrá de mí a menos que mi ambiente interior no llegue a cambiar. Por estas dos pruebas, júzguese los infinitos servicios que puede prestar la experiencia al amor de Dios, para la justa comprensión de los elementos de nuestra acción sobrenatural.

Un tercer auxiliar, cuya vinculación con este orden de cosas no carece de originalidad, es la solercia, la *eustochia* de Aristóteles([38]). Su utilidad es manifiesta. Hay en efecto casos imprevistos y repentinos que desconciertan y cortan repentinamente la deliberación. Los políticos lo saben, y entre ellos son alabados los que en las vueltas de una conversación saben descubrir instantáneamente las intenciones, de dónde viene y adónde va tal confidencia, los que, en una palabra, tienen solercia. ¿Por qué no agregar este precioso recurso al buen gobierno sobrenatural de nuestra vida? Habrá que formar, pues, en sí, un hábito de conjeturar con justeza y rapidez el verdadero carácter de una determinación por adoptar, de una impresión que se expe-

([37]) *De Imit. Christi*, I, 20.
([38]) *Summa Theol.*, II-II, q. 49, a. 4.

rimenta, de un paso en vista. El Evangelio abunda en esas respuestas felices e instantáneas con las cuales el Maestro elude las trampas que se le tienden. Si ha curado en día de sábado al hombre de la mano seca y se lo critica por ello, Jesús lanza este golpe directo: "Yo os pregunto si es lícito hacer el bien en día sábado". Y así justificado su acto, cura. "¿Hay que pagar el tributo al César o no? —Mostradme una moneda: es de César. ¡Dad pues al César lo que es del César!" He aquí a la mujer adúltera. "Moisés nos manda lapidarla; pero tú, ¿qué dices de esto? —¡El que de vosotros esté sin pecado que arroje la primera piedra!" Así es en todas partes la solercia del Maestro de la conducta según Dios, el cual con un rayo de su omnisciencia juzga instantáneamente el valor preciso de una acción. ¿Por qué no tratar de adquirir, en la medida de nuestros medios, esta ayuda con frecuencia indispensable? ¿No hemos sido requeridos alguna vez por la aparente obligación de optar entre una mentira y una traición, entre un deber de estado y una urgencia de caridad? ¿A qué ama de casa no le ha sido exigido encontrar sobre la marcha la palabra, la actitud que cambiarán el curso de una conversación que ofende la fe, la caridad, el pudor? Cultivemos por lo tanto la *eustochia.* Al servicio de la caridad ella llega a ser un instrumento apreciable de verdad y, por lo mismo, del gobierno personal y sobrenatural de sí mismo.

El cuarto auxiliar es la acogida dada a los consejos de otro (39). La experiencia y la solercia son hábitos personales, limitados como nosotros mismos, y por lo demás no ha sido dado a todos el tenerlos. Nuestros padres, sabios amigos, personas instruídas y experimentadas, un director de conciencia, representan reservas acumuladas de experiencia, de cristianismo vivido, de ciencia de vida espiritual, que no es lícito ignorar y descuidar al alma que quiere gobernarse.

La diversidad infinita de las circunstancias exige en efecto mucho tiempo para que sean asimiladas las directivas

(39) *Summa Theol.*, II-II, q. 49, a. 3.

justas y prácticas bajo todos los aspectos: y aun esto no sucede nunca de un modo total y exhaustivo.

Por este motivo Aristóteles y Santo Tomás nos encaminan al *Consejo del anciano,* a la vez seguro por el apaciguamiento de las pasiones e instructivo a causa de una larga experiencia. Aunque indemostrables, dicen estos dos maestros, sus pareceres no merecen menor consideración que las demostraciones evidentes, porque su experiencia les da la visión directa de los principios que se deben observar en el obrar, *propter experientiam enim vident principia* (40).

Es preciso sobrepujar, con Santo Tomás, este punto de vista y reconocer que no es excesivo pedir consejo a la experiencia colectiva y no ya solamente a la individual. Es decir que el estudio de los caminos espirituales se impone al consejo perfecto. Hay que compulsar con frecuencia y con cuidado y respeto los documentos que nos han dejado en sus escritos y en sus vidas los maestros de la vida espiritual y los santos, "no descuidarlos por pereza, no despreciarlos por orgullo" (41). Ésta es una de las utilidades de la *lectura espiritual,* tan célebre desde las *Conferencias de los Padres.*

En una vida cristiana practicada y profundizada, este deber de pedir consejo se traduce en la práctica de *la dirección espiritual* que no tiene sus orígenes en el siglo diecisiete, digan lo que digan algunos literatos, sino mucho antes, en las relaciones, por ejemplo, de discípulos como Tito o Timoteo con su maestro San Pablo. ¿Qué cosa son las epístolas dirigidas a estos dos compañeros del Apóstol, sino cartas de dirección? La dirección es el consejo regularizado, llevado al estado de institución. Ella implica la confidencia y el descubrimiento de los secretos del alma a un sacerdote instruído, sabio, piadoso. No hay nada que mejor responda a lo que hemos dicho sobre la necesidad del consejo para ver claro en el detalle de la vida propia. El sacerdote,

(40) *Summa Theol.*, II-II, q. 49, a. 3.
(41) *Summa Theol.*, II-II, q. 49, a. 3, a. 2.

por definición, ¿no es ese anciano al cual nos enviaba el Filósofo? ¿No lo ha dejado todo como el anciano y, también como él, no lo ha experimentado todo sea en sí mismo, sea en los demás? San Pablo dice del Salvador que es poderoso para socorrer a los que son tentados, porque Él ha sufrido y ha sido probado. ¿No es éste el retrato de un verdadero sacerdote? Además el sacerdote tiene el estudio que lo ha puesto en contacto con la experiencia colectiva de las almas santas y sabias. Si a estas prerrogativas se agregan la gracia de su función, el secreto debido a las confidencias, el desinterés obligatorio de sus consejos, ¿no aparece como el consejero típico, aquel que hubiese soñado Aristóteles para su prudente?

Pero para que la dirección sea un auxiliar efectivo del conocimiento de nosotros mismos y de lo que debemos hacer, para que no pierda su dignidad de instrumento útil al gobierno personal y divino de nosotros mismos, debe evitar dos escollos que será suficiente indicar.

El primero es dejarse llevar a la confidencia inútil, a la cual da pie la dirección inútil. El fin puramente espiritual de la dirección se ha hecho accesorio, el buen consejo un coloquio trivial, una charla indiscreta y frívola, en la cual todo es examinado menos lo que importaría. Ya no es dirección sino una relación mundana más.

El segundo es la sujeción indefinida y absoluta de las almas a la *personalidad* del director. En efecto, ¿cuál es el fin de la dirección sino crear seres vivientes con vida espiritual (42), es decir seres autónomos que obren bajo la acción de principios interiores y que poco a poco se acostumbren a encontrar y a aprovechar por sí mismos las soluciones, los remedios espirituales adaptados a su naturaleza, temperamento, estado, situación, gracias que primeramente les han sido sugeridas por su director?

Digo la sujeción a la *personalidad,* puesto que si en principio ningún ser humano está dispensado de gobernarse personalmente (43), de hecho nadie, ni siquiera aquellos que están llamados a conducir a los demás, podría bastarse enteramente en el gobierno sobrenatural de sí mismo (44). Éste es, de un modo especial, el caso de las almas que progresan y entran así en nuevas regiones de la vida espiritual. Este fué el caso de Santa Teresa.

(42) Cf. *Summa Theol.,* I-II, q. 57, a. 5, ad 2.

Con la sinceridad, la experiencia, la solercia, el consejo de otro, estamos preparados ahora para reconocer en su verdadero tenor los diferentes móviles que se disputan nuestra actividad. Sólo resta hacer la confrontación suprema de estos móviles debidamente examinados en lo que son con los motivos o principios que tienen derecho a dirigir el obrar humano. Esto es la deliberación racional propiamente dicha, que concluye en el dictado de la justa determinación que hay que adoptar (45). Cuando se consideran la complejidad de los elementos que integran esta deliberación, los grados sucesivos que ésta debe recorrer, uno comprende el adagio aristotélico: *Oportet consiliari tarde* (46). La cualidad de la deliberación es la madurez. No es mediante cargas a la bayoneta como llega uno a poner en su vida la verdad, nada más que la verdad, toda la verdad, la cual se fabrica, según la frase ya citada de San Pablo, haciendo la verdad en la caridad.

Si el juicio no pasa por estos grados, será precipitado. ¿Qué quiere decir esto? Así como no se efectúa un descenso sino pasando por todos sus escalones so pena de caer, así también el espíritu del hombre, aun inspirado por el amor de Dios, no puede descender normalmente de un salto de la visión clara de los fines superiores de la caridad a la justa determinación de sus acciones en particular. Si descuida un grado, si no sigue siempre que tenga facilidad para ello la gradación: inteligencia de los prin-

(43) *Summa Theol.,* I-II, q. 1, a. 1 y 2.
(44) *Summa Theol.,* II-II, q. 49, a. 3, ad 3.
(45) *Summa Theol.,* II-II, q. 49, a. 5.
(46) *Summa Theol.,* II-II, q. 53, a. 3, ad 3.

cipios, experiencia, solercia, docilidad, confrontación atenta y madura de los principios y de los hechos, la caridad no se realizará en su conducta. Hay *temeridad* cuando se desprecian estas reglas del obrar humano, ligereza cuando uno no se preocupa por ellas, precipitación cuando se las omite por impetuosidad de la voluntad o por pasión ([47]). En la primera clase de estas pasiones que así hacen temerarios y precipitan nuestro juicio, Aristóteles señalaba las pasiones del amor, a causa de su violencia ([48]). Y el fabulista, intérprete de la experiencia universal, suscribe este veredicto del filósofo:

Amor, amor, cuando tú te apoderas de nosotros
Es preciso decir sin lugar a dudas: ¡adiós, prudencia!...

Con justicia, pues, por todas estas razones, nuestros maestros han concedido al buen consejo la clase y la importancia de una virtud especial, la cual está unida sin duda a la prudencia de la que no es sino el auxiliar; pero no por eso deja de tener un campo propio que quiere ser cultivado por sí mismo. Y Santo Tomás ha agregado esta virtud auxiliar del buen consejo, la *eubulia,* a las virtudes sobrenaturales.

Hay aquí materia de reflexión para las almas generosas, pero apasionadas e impetuosas, para esos "Hijos del Trueno" que en seguida quieren hacer descender fuego del cielo sobre sus contradictores; para esos arrancadores de cizaña que dicen: ¿Quieres?, ¡nosotros vamos, arrancamos, quemamos! Toda esta fogosidad bien intencionada fracasa ante la sentencia de la sabiduría antigua ratificada por la sabiduría cristiana: Hay que deliberar maduramente. *Oportet consiliari tarde.* El buen consejo es una virtud sobrenatural, y quien no la practica con todas sus condiciones es lisa y llanamente un cristiano imperfecto, si no pecador.

¡Oh! Qué bien por eso dió en la nota justa, y de antemano cristiana, aquella a quien la Iglesia llama la Madre

([47]) *Summa Theol.,* II-II, q. 53, a. 3, ad 2; a. 3.
([48]) *Ibid.,* a. 4.

del buen Consejo, la Virgen prudente, la cual, aun en presencia de un mensajero cuyo origen celestial no ofrecía dudas para ella, se atrevía a demorar y a dejar en suspenso la voluntad del Altísimo, la cual no se decidió a dar la respuesta sino después de haber satisfecho todos sus deseos de luz, en la cual, sin embargo su espíritu se regocijaba de antemano: ¡He aquí la esclava del Señor!

II. SABER JUZGAR

Por fuerza de las cosas nos hemos adelantado varias veces a este nuevo estadio de la táctica de la prudencia. Y ante todo, ¿podía ser llevado a cabo el consejo, si no se juzgase la verdad de sus principios directivos y la verdad de los medios que se nos ofrecen para realizarlos en nuestras vidas? Al presente, no se trata ya de esos juicios parciales y preparatorios, sino del juicio definitivo y absoluto que cierra nuestra deliberación. Éste es fácil en los casos simples en los cuales se presenta un solo partido, y son esos casos simples que hemos considerado en los ejemplos antes citados, en los cuales, para evidenciar en su totalidad el juego del consejo, hemos llevado varias veces la deliberación hasta su resultado final. Pero por lo común las cosas no se presentan tan sencillamente. La verdad de nuestras acciones, decíamos, no es indivisible. Con frecuencia es un nudo en el que se entrecruzan circunstancias y puntos de vista. Tal decisión es preferible bajo tal aspecto, esta otra bajo un aspecto diferente. La tendencia rigorista, por ejemplo, nos pone de acuerdo con los principios, pero lo mejor a veces es enemigo del bien. La tendencia tolerante, por el contrario, se armoniza más con las posibilidades humanas, pero si la sigo puedo llegar hasta una relajación en la que los principios ya no se encuentran representados. ¿Quién conciliará todas estas extremidades que se disputan nuestro asentimiento? ¿Quién obtendrá con certeza el justo medio apropiado en el cual se armonicen todas estas disonancias? Ya es mucho el haber pre-

parado el terreno, reconociendo la nota característica de cada uno de los elementos de la acción, principios y medios, el haber enfrentado a éstos, de modo que su acuerdo o su desacuerdo estuviesen a la vista. Pero queda por hacer lo esencial: hay que pronunciarse definitivamente con un *juicio firme* sobre lo que conviene hacer ahora para que las inspiraciones de la caridad pasen realmente a nuestra acción y para que podamos darnos ese testimonio que de sí daba el Justo por excelencia: Hago siempre lo que Le agrada.

Esto es una cuestión de juicio, de *buen sentido* entendido en la plena acepción de la palabra ([49]).

El buen sentido, se dice, no anda por las calles. Hay personas que están totalmente desprovistas de él; hay otras que están dotadas con él sólo de un modo muy relativo. Los hechos están presentes para testimoniar que en este orden de cosas, como siempre, la gracia no destruye la naturaleza y que entre los cristianos, aun hasta entre los devotos y las devotas, se encuentran personas, las cuales en la práctica de la vida, incluso cristiana y piadosa, están más o menos abrumadas por esta carencia. Cosa curiosa, advertida por Santo Tomás ([50]), es que con frecuencia, entre aquellos cuyo espíritu es especialmente fértil en hallazgos referentes a los diversos modos de obrar bien y cuyo consejo por consiguiente es el más matizado, se advierte esa inestabilidad final, debida a la imposibilidad de resolver en un juicio firme todos los pormenores de sus deliberaciones. Muchos escrúpulos no tienen otra causa.

¿Tendremos pues la crueldad de hacer depender la rectitud de la vida cristiana de un vicio involuntario de conformación? Nadie, dice Santo Tomás, citando a Aristóteles, dirige reproches a un ciego de nacimiento: uno es misericordioso con él ([51]).

([49]) *Summa Theol.*, II-II, q. 51, a. 3.
([50]) *Summa Theol.*, *in corp.*
([51]) *Summa Theol.*, I-II, q. 81, a. 1.

Entendido esto, seremos misericordiosos. Pero en primer lugar hay que ver si se trata de un defecto de buen sentido congénito e irreprochable, o si la causa de esta enfermedad no es más o menos ocasionada y consentida.

En el primer caso, ya no estamos ante el camino normal. La gracia supone una naturaleza completa: si encuentra sujetos deficientes, puede por cierto conducirlos al cielo: pero no puede hacer de ellos cristianos completos. Un cojo no camina como todo el mundo: lo mismo un espíritu cojo.

Camina, sin embargo, pero apoyándose en un bastón. La recomendación de recurrir al consejo de otro se aplica especialmente a las personas que carecen de sentido común. Son construcciones, dice Santo Tomás, para las cuales es indispensable la dirección ininterrumpida del arquitecto ([52]). Vosotros me decís: Pero al menos es necesario que estas personas se den cuenta de su estado, que tengan todavía, pues, suficiente juicio como para descubrir que no lo tienen. ¡De acuerdo! Pero el caso nada tiene de quimérico. Con frecuencia queda a estos desgraciados suficiente luz como para sospechar sus irresoluciones, sea que éstas no sean constantes e impliquen retornos de lucidez, sea que las observaciones, los reproches, las críticas, las advertencias y las burlas de los que les rodean, acaben por convencerlos de ello. Y esto no deja de producirse en las personas virtuosas de intención, cuando esas advertencias repetidas les vienen de personas graves, en las cuales tienen confianza o que tienen autoridad sobre ellas. La humildad, la obediencia y la docilidad suplen entonces a la razón adulta, o más bien incorporan a nosotros los valores morales de las razones adultas como direcciones indiscutidas, porque prácticamente son indiscutibles. Sucede que por la repetición de los actos de deferencia a la autoridad, estos anormales acaban por presentar el aspecto de criterios normales. Y si a veces queda una leve falta de ra-

([52]) *Summa Theol.*, I-II, q. 47, a. 12, *in calc. corp.*

reza, esto no da sino mayor sabor a su buen sentido tomado de otro, pero recuperado.

Por lo demás la influencia de la gracia no deja de acudir en ayuda de las buenas voluntades. El espíritu de inteligencia les envía acciones supletorias las cuales, por el camino del corazón, del amor de Dios, las guían y las sostienen en el camino de inferioridad y de sujeción meritoria cual es el suyo([53]).

Estas acciones supletorias de la gracia son el único recurso de las personas enteramente desprovistas de sentido común, hasta el punto de no sospechar esta privación, las cuales, según la comparación de Santo Tomás, son como esos espejos combados en los cuales las imágenes se reflejan deformes y torcidas, *distortae et prave se habentes*([54]). Si este vicio radical llega hasta la insania, ya no está en juego el buen sentido, como tampoco el gobierno de sí, sino solamente la justificación final, y esto es cosa del Dios de misericordia. Y sin llegar hasta este extremo, si esta falta de buen sentido es irremediable, ciertas acciones supletorias más o menos totales, dejando a estos desventurados el desorden de sus vidas, les asegurarán un mérito adecuado al bien que hayan creído hacer. ¡Quién no ha encontrado a algunos de esos incurables que se ganan así el cielo . . . importunando a veces a los demás!

Pero sucede a veces que la falta de buen sentido es imputable a causas que podemos modificar, a saber, dice Santo Tomás, nuestras ideas falsas y nuestras pasiones([55]). En este segundo caso, es posible una terapéutica educadora y ella se impone.

Las ideas falsas provienen sea de una sobreabundancia de imaginación, *quae de facili potest formare phantasmata,* sea de prejuicios de educación o de la influencia del ambiente, *idola tribus,* sea también de una ciencia imperfecta y que no

([53]) *Summa Theol.,* II-II, q. 51, a. 3.
([54]) *Ibid.*
([55]) *Summa Theol.,* II-II, q. 51, a. 3, ad 1, *in fine.*

se da cuenta de lo que le falta (primarios), sea por último de una pertinacia, de una terquedad voluntarias. La materia moral, que en el detalle de la acción, no implica la evidencia absoluta, es un camino abierto a las ideas falsas. Especialmente en el instante en que se termina el consejo, nuestras ideas falsas nos acechan y procuran perturbar nuestro juicio, el cual, sin embargo, no tiene valor sino cuando aprehende las cosas tales cuales son, *rem . . . secundum quod in se est*([56]).

¿Cómo remediar este peligro? La mayor parte de las veces es muy tarde cuando ha sobrevenido la urgencia de pronunciarse. Se juzga con las ideas que se tiene en la cabeza. A lo sumo, uno puede desconfiar de ellas y aplicar toda la intensidad de una suprema mirada intelectual a descubrirlas y a librarse de ellas. Pero aquí, como en todo, aquellos que por una disciplina preventiva han purificado su espíritu, han luchado contra los delirios de su imaginación, han pasado por la criba de un juicio que se esfuerza en ser recto sus ideas recibidas, aquellos que han procurado perfeccionar su saber y luchar contra su inclinación a obstinarse, están inmensamente adelantados. El buen sentido, dice Santo Tomás, está en germen en la naturaleza humana, pero su desarrollo perfecto sólo se adquiere mediante el ejercicio, siempre que la gracia no intervenga en ello, *ex exercitio vel ex munere gratiae*([57]). Por eso el buen sentido es una virtud que se adquiere. Es también, sin duda, en el hijo de Dios, una virtud infusa, que está unida a la prudencia infusa y es dada con ella, pero que exige, como toda virtud, la cooperación de todos nuestros esfuerzos para lograr su pleno desarrollo. ¿Se dan perfecta cuenta todos los cristianos de que el buen sentido es una virtud . . .?

Nuestras pasiones, a las cuales hemos encontrado ya oponiéndose a la rectitud funcional que es el eje del trabajo prudente, también intervienen en este instante supremo del

([56]) *Summa Theol.,* II-II, q. 51, a. 3, *in principio.*
([57]) *Summa Theol.,* II-II, q. 51, a. 3, ad 1.

dictamen rationis. Sin duda alguna ellas están ligadas y trabadas por la rectitud de la intención del hijo de Dios. Pero no sólo están influídas por la pasión las mayores directivas, sino también las menores de hecho y las conclusiones particulares de nuestras deliberaciones sobre la conducta de nuestra vida. Contenidas pero siempre vivientes, puesto que también ellas deben vivir para ser gobernadas y ser así las cooperadoras de nuestra santificación, nuestras pasiones reaccionan de un modo tanto más violento, en el instante del juicio supremo cuanto que prevén comprometida la partida para ellas. Por eso, personas santas, cuyo corazón es enteramente de Dios, adictas a la justicia, a la fortaleza, a la templanza y que poseen sólidamente estas virtudes, sienten muchas veces en determinados casos sus estallidos repentinos, su resaca inesperada, en oposición, por lo demás, a lo que ellas consideran más querido y tienen como sagrado: movimientos de tristeza, de cólera, de irritación, de concupiscencia. Estos no son vicios, ya que el vicio está vencido y ha cedido su lugar a la virtud. Es un vaivén de movimientos causados por la pasión, sin trabazón, desarticulados, pero que bastan para probar al prudente según Dios. Es inútil que la intención permanezca recta y que el consejo concluya, pues la pasión latente introduce en el silogismo del consejo, en aquel que cede, una mayor subrepticia y con ésta es hecha la conclusión. Este es el "silogismo del incontinente", célebre en la filosofía antigua, silogismo ilógico si los hay, ya que implica, dice Aristóteles, cuatro proposiciones[58]. Esto es absurdo, y sin embargo, ¡cuán frecuente!

El que aspira a gobernarse está obligado a precaverse contra estos asaltos con una virtud especial que los antiguos y Santo Tomás llaman la continencia. Esta virtud no es idéntica a la continencia de la que habla San Pablo, y la cual no es más que la castidad[59]. Su campo de acción se extiende también a la irascibilidad, a los movimientos de

(58) S. Tomás, *Ethic.*, I. VIII, lect. 3, § *quando quidem.*
(59) *Summa Theol.*, II-II, q. 155, a. 1.

orgullo, al amor de las riquezas, aunque la concupiscencia permanezca en primer término[60]. La continencia es la facultad de reprimirse y de contenerse ante los asaltos pasajeros de todas las pasiones; es, en definitiva, la posesión de sí, que reside en una razón que ha permanecido intacta y en una voluntad firme[61] que dominen desde arriba este vaivén de los movimientos ocasionados por las pasiones, cuando nuestras virtudes adquiridas o infusas no alcancen a ello. Es pues un recurso establecido en la cabeza para los casos necesarios, y que no interviene sino cuando hay necesidad de ello[62].

Pero para que sea eficaz, es necesario haberla cultivado mediante una vigilancia ejercida habitualmente sobre esos movimientos ocasionados por las pasiones propias de toda naturaleza, por una incesante acción de inhibición, que no les permita estallar antes de que el consejo haya acabado su obra y haya pronunciado el veredicto inspirado por la caridad que las sujetará definitivamente.

Así, en este segundo caso, no hay en el mismo juicio una virtud especial, análoga a esa virtud del buen sentido que hacía frente a las ideas falsas. La virtud que nos precave contra los movimientos ocasionados por las pasiones, la continencia, influye desde un plano superior sobre el juicio. No constituye un nuevo perfeccionamiento del juicio: es más bien el sostenedor y el celador del mismo.

El hijo de Dios, con el buen sentido y la posesión de sí, está en disposición de ejercitar con rectitud su juicio, de distinguir y de promulgar el justo medio, al menos en las ocasiones ordinarias.

Pero hay casos excepcionales en los cuales es insuficiente el simple buen sentido. Santo Tomás, para dar una idea de esto, cita el caso del depósito confiado por un hombre que se hace adversario de la patria. Este es un caso harto

(60) *Ibid.*, a. 2, ad 2, 3, 4, 5; a. 1, ad 2.
(61) *Summa Theol.*, II-II, q. 155, a. 3, ad 2, e *in corp.*
(62) Cf. S. Tomás, *Ethic.*, I. VII, lect. II-X.

evidente. Pero hay otros que no lo son tanto, conflictos entre la ley y la conciencia, entre la justicia y la prudencia o la caridad. Para resolverlos, dice Santo Tomás, es necesario un buen sentido superior, más penetrante, más perspicaz, más universal que el buen sentido ordinario. Este es el discernimiento, γνώμη, el cual es a veces una cualidad natural, pero con mayor frecuencia una virtud adquirida o un don sobrenatural (63). Este es la réplica perfecta a lo que, en materia de justicia, es la virtud de la *epiquia*, es decir, de la interpretación de las leyes, cuando la aplicación estricta de éstas va precisamente contra lo que ha querido el legislador (64).

El discernimiento tiene frecuente uso en la vida interior. Muchos santos son alabados porque han tendido el discernimiento de espíritus, es decir, de esas intenciones secretas, de esos móviles a veces impalpables, que son el motor efectivo de tantas acciones. ¿En qué medida, cuándo y cómo, por ejemplo, hay que dejar, acortar, moderar los deberes acostumbrados de piedad, los más queridos, para satisfacer deberes de familia, de caridad, de celo? Uno se siente agitado por espíritus contrarios. Uno teme conceder demasiado a la naturaleza o a lo exterior, y sin embargo uno comprende que si no cede en nada, pagarán las consecuencias importantes intereses. Cuestión de fina apreciación sobrenatural, más que de buen sentido o de lógica moral, que tan sólo podrá resolver un discernimiento superior. No nos apartaremos por eso del Sí, sí del Evangelio, sino que el justo medio que adoptaremos estará mucho más escudriñado y ahondado que el justo medio del buen sentido ordinario.

El juzgar bien, por cualquier lado que se lo considere, es por eso un acto de virtud, de una gran virtud. Resumamos los grados por los cuales hemos debido pasar para cerciorarnos de este juicio contra todo evento: Si uno no puede

(63) *Summa Theol.*, II-II, q. 51, a. 4.
(64) *Ibid.*, q. 120.

juzgar por sí mismo, debe tener el buen sentido de consultar a los prudentes. Uno debe combatir sin tregua ni cuartel sus ideas falsas o incompletas, sus prejuicios de educación o de ambiente, su viveza de genio, sus arrebatos, sus originalidades, sus caprichos, siempre y cuando perjudiquen la objetividad del juicio. Hay que ejercer vigilancia sobre los movimientos causados por las pasiones y que se deslizan en nuestros actos virtuosos, sobre nuestras melancolías y nuestros optimismos, nuestras depresiones y nuestros arranques, nuestras irritaciones y nuestras ambiciones, nuestros temores y nuestros deseos desordenados, dominar todo este mundo lleno de vida de tal suerte que "el incontinente" que dormita en todo hombre no escape al imperio de la razón (65). Por último, no hay que temer, cuando sea necesario, romper con la opinión, con la rutina que convierte al juicio en una máquina, saber mirar a gran distancia y juzgar desde un plano superior. Por eso aprender a juzgar es un trabajo y a veces un verdadero martirio. Pero la caridad lo exige, ya que la grandeza misma de su aspiración, Dios sobre todas las cosas, no es alcanzada sino cuando todo ha sido puesto en movimiento y requerido para su servicio.

Por lo demás, hay en esta disciplina una hermosa recompensa: es el esplendor del buen sentido cristiano llegado a su perfección; esplendor que en estos términos describe el Evangelio: "Si tu ojo estuviere puro (si tu juicio es justo), todo tu cuerpo (los pormenores infinitos de tus acciones) será alumbrado . . . Porque si tu cuerpo estuviere todo iluminado, sin tener parte alguna obscura, todo lo demás será luminoso, y como antorcha luciente te alumbrará" (66).

(65) *Incontinens egressivus a ratione*, S. TOMÁS, *Ethicorum*, 1. VII, lect. 2.
(66) *Luc.*, XI, 34 y 36.

III. SABER DECIDIRSE Y MANDARSE

Pero sucede a veces que lo que ha sido juzgado sin más ni más como un deber inmediato permanece con frecuencia a mitad de camino, sea por indecisión de la voluntad, sea por falta de constancia ([67]). La táctica de nuestro gobierno personal no está acabada a menos que sepamos decidirnos y mandarnos([68]).

Decidirse es un acto de libre voluntad. Mandarse es un acto de la inteligencia hecha motor, bajo la influencia de una voluntad previamente determinada([69]).

Estos dos actos están íntimamente encaminados el uno al otro. Sin embargo se distinguen y hasta se separan con harta frecuencia en la práctica de la vida. ¡Cuántos tienen valor para decidirse y no tienen fuerza para mandarse! La razón de esto está en que cada uno de estos actos no solamente proviene de diferentes principios, sino que también tropieza con dificultades especiales, que motivan pecados especiales contra la virtud del gobierno de nosotros mismos si uno sucumbe a ellas.

Veámoslo desde más cerca.

a) *Decidirse.*

Hay conciencias intelectualmente despiertas, muy avisadas, muy advertidas, muy perspicaces, que ven perfectamente su deber presente y urgente, que se dan cuenta de que no pueden ni evitar una decisión, ni diferirla, sin mentir al amor superior, divino, que es la razón de ser de sus vidas, y las cuales sin embargo, en el momento de tomar una determinación, dudan, se demoran, miran hacia atrás en busca de otras salidas, ya examinadas, ya abandonadas por razones valederas, y permanecen así en un estado de fluctuación estéril y peligrosa para el gobierno de sí mismas, el cual no puede esperar o que sufre, en todo caso,

([67]) *Summa Theol.,* II-II, q. 54, a. 3.
([68]) *Ibid.,* q. 51, a. 3, ad 3.
([69]) *Summa Theol.,* I-II, q. 13, a. 1; q. 17, a. 1.

por este estancamiento ilegítimo. Estos son los indecisos. ¿De qué proviene este vicio? A veces, de una exigencia exagerada de certeza. Uno la quisiera absoluta cuando las contingencias humanas no se prestan a este absoluto([70]). Otras veces, del temor, temor del pecado como en los escrupulosos, temor de las responsabilidades como en los tímidos, temor de comprometer y restringir la propia libertad, temor hasta del esfuerzo que exige toda decisión. Otras veces, muy sencillamente, de las incitaciones de dirección opuesta, que provienen de la complejidad de la vida, de las ocupaciones, de las distracciones, de las relaciones. Frente a estas causas individuales, y a otras semejantes, existe sin duda una terapéutica individual por hacer ([71]). Es preciso conocerse bien y, luego que uno se conoce, tener la energía de suprimir todo lo injustificado e irrazonable que hay en semejante actitud.

Pero, sea lo que fuere de estas causas individuales, existe una más profunda, porque es orgánica. Es el poder de la libre voluntad. Esta no puede decidirse sino por nuestro bien, tal como lo vemos, ese mismo bien pues que es afirmado como obligatorio en el juicio práctico supremo. Lógicamente —hablo de esa lógica dinámica intrínseca a nuestras deliberaciones— no hay otra determinación que se pueda tomar. Pero esta determinación quiere ser tomada libremente, es decir, en virtud de una iniciativa absolutamente espontánea de la voluntad. Nada, ni siquiera la urgencia del deber señalado en el veredicto del juicio práctico, puede forzar este paso. Mientras este juicio esté presente en la conciencia, la voluntad sin duda no podrá decidirse por otra cosa, porque lo que aquél le dicta es su bien. Pero ella puede sobreseer, porque este bien después de todo no es más que una parte de su bien; puede apartar momentáneamente de él su satisfacción y poner en juego a su proveedora, la inteligencia, para que busque otras determinaciones que quizás representarán más adecuadamente lo que desea su

([70]) *Summa Theol.,* II-II, q. 47, a. 9, ad 2.
([71]) *Summa Theol.,* II-II, q. 55, a. 6 y 7.

querer profundo([72]). Nada limita este poder de suspensión del libre arbitrio, es indefinido. La unión entre los dictados de la conciencia y el consentimiento de la voluntad no puede operarse a menos que ésta, libremente, se adelante al encuentro de aquéllos. Podéis buenamente amontonar los consejos más enteramente informados, los dictados del buen sentido más seguro y del discernimiento más capaz de causar impresión en una voluntad razonable, todo esto estará imposibilitado.

Lo que falta, pues, en los indecisos, es la determinación de la elección mediante un escogimiento libre([73]). ¿Cómo remediar esta situación?

Santo Tomás procede de una época en la cual la etimología desempeñaba una importante función, si no en la solución, al menos en el planteamiento y en la orientación de los problemas filosóficos. Y, es preciso por cierto concederlo, este procedimiento le ha acarreado éxito algunas veces. Y esto es lo que ha acontecido esta vez.

Santo Tomás, considerando desde este punto de vista etimológico esta *negligencia* irrazonable de la voluntad en rendirse al veredicto autorizado de la razón práctica, repara en que la palabra *negligere* puede dividirse en estos dos términos: *nec eligere,* no elegir; con un matiz que podría expresarse así: *y con todo (nec) no elegir.* El negligente ve lo que debe ser hecho, y con todo no lo elige([74]).

¿De qué proviene esta negativa o esta abstención? La negligencia se opone a la solicitud o *diligencia.* Si fuésemos diligentes no podríamos ser negligentes. Esto es casi una verdad de Perogrullo. Pero, ¿qué es la diligencia? Un segundo empleo de la etimología nos pone en el camino. *Diligentia* viene de *diligere,* que quiere decir *amar,* amar con esa energía que llega hasta la solicitud([75]). Está hallado el

([72]) *Summa Theol.,* I-II, q. 13, a. 6.
([73]) *Ibid.,* q. 54, a. 2, ad 1, 3.
([74]) *Summa Theol.,* II-II, *in corp.*
([75]) *Summa Theol.,* II-II, q. 54, a. 1, ad 1.

remedio para la voluntad que, abusando de su poder, descuida adoptar una decisión que le es recomendada por todo: será una apelación a ese amor de un bien superior que encierra toda decisión y que es como la contextura interior de ésta.

La etimología nos ha puesto en el camino. Ella no podría justificar lo que así sugiere. Felizmente, en este caso la etimología no es más que la traducción de una psicología profundísima, la psicología misma de la libertad.

La libertad, por inviolable que sea en sí misma, no por eso deja de formar parte de un conjunto. ¿Qué elegimos? Los medios de realizar esos fines a los cuales amamos con anterioridad. ¿Por qué los elegimos? Porque amamos a estos fines, cuyos medios de realización están representados por las determinaciones por proponer a nuestra libertad. No estamos obligados a consentir en esos medios, ora porque hay numerosas alternativas entre las cuales puede fluctuar nuestra elección, ora porque nos reservamos y rehusamos adoptar el medio, aunque sea el único, porque éste jamás iguala la bondad del fin([76]). Pero si a pesar de todo persistimos en amar y en querer el fin, será preciso indudablemente que hagamos un acto de decisión. La libertad no está necesitada por este amor, pero está bajo su dependencia. Apoyándose pues sobre el amor inquebrantable, persistente, indiscutido del bien al cual considera como su fin, el hombre que quiere estar en posesión efectiva de ese bien abrirá paso a su libertad, suprimirá la irresolución en su raíz, dominará esa negligencia que anda rezagada en detrimento de su felicidad, hará surgir la decisión *porque quiere* ([77]), *quia vult.*

Dejemos esta forma harto abstracta de la respuesta. En este estudio de psicología moral sobrenatural estamos ocupados con un hijo de Dios, para el cual el amor de Dios, por hipótesis, es indiscutido. Cuando su conciencia, ilumi-

([76]) *Summa Theol.,* I-II, q. 13, a. 3 y 6.
([77]) *Ibid.,* ad 2.

nada por una reflexión enteramente sobrenatural, le prescribe que adopte una determinada decisión como una salida urgente para su amor de Dios, ¿por qué tergiversa, por qué descuida abrazarla, sino porque hay tibieza en su amor de los fines de la caridad [78], tibieza que tal vez ignoraba y que únicamente el esfuerzo que debe hacer le revela? Creía sinceramente querer el bien divino, amar a Dios sobre todas las cosas: ha sido suficiente llegar a ese punto crítico de la decisión que obliga, para que le fuese manifestada la debilidad de su corazón.

Los irresolutos en la vida cristiana en el fondo son tibios. Para devolver a nuestra voluntad libre su poder de resolución, debemos encaminarnos, pues, no hacia una nueva reflexión, condenada a no dar ningún resultado, ya que todo ya ha sido visto y considerado, sino hacia las elevadas fuentes del amor de Dios, de nuestra vida divina. Quien debe ser curado es nuestro corazón, quién debe ser fortalecida es nuestra vida divina [79]. ¿De qué modo? Pues sin duda alguna, aplicando de nuevo nuestra fe a la meditación de las amabilidades infinitas, para que de nuestro corazón inflamado por la visión de los bienes eternos vueltos a hacer más reales brote un amor más ferviente que aguijoneará nuestra negligencia y hará que nuestra voluntad consienta en lo que le dicta la conciencia en nombre de este mismo amor.

Dilige et quod vis fac [80]. Ama y decídete por lo que quiere esta voluntad amante. La libertad no te ha sido dada para destruir con sus indecisiones toda tu vida fundamental, sino para edificarla; *non in destructionem, sed in aedificationem.*

Todo el secreto de la decisión relativa al gobierno sobre-

(78) *Summa Theol.*, II-II, q. 54, a. 3, c. y ad 1.

(79) Recuérdese que ésta es la táctica de Pascal en sus *Pensées*, para hacer salir a los indiferentes de esa "negligencia" respecto a su eternidad, en la cual hacen profesión de estar. (Ed. Brunschwig, III, 194-196.)

(80) S. Agustín, *In Epist. Joan.*, VII, 8.

natural y personal de nosotros mismos reside en la práctica de esta táctica del retorno al fervor de la caridad.

Y por esta razón la Iglesia y los maestros de la vida espiritual insisten tanto sobre la necesidad de retemplar continuamente nuestra voluntad operante en las fuentes del amor de Dios. Por este motivo en los métodos de oración y en los reglamentos de los retiros espirituales aparecen tan estrechamente unidas estas dos cosas: la renovación del fervor y las resoluciones prácticas. La disciplina bien entendida de la comunión frecuente, a su vez, engendra esas almas resueltas y diligentes las cuales, según la frase de San Juan Crisóstomo, salen de la Santa Mesa terribles como leones. *Ut leones flamman spirantes, sic ab illa mensa discedimus, terribiles effecti diabolo* [81].

b) *Mandarse.*

"Pues aunque hallo en mí la voluntad para hacer el bien, no hallo cómo cumplirla." San Pablo hablaba sin duda alguna en nombre de todos nosotros. Y de hecho, por raro que pueda parecer esto, las más firmes resoluciones no siempre dan resultado. Hablábamos hace un instante de *retiros*. En la vida ascética, éste es el medio poderoso por excelencia para decidir a la voluntad. Y sin embargo Bourdaloue, este experto en la materia, no nos hace proferir esta confesión al comienzo de su célebre *Retiro espiritual*: ¿Cuántos retiros inútiles he hecho y que no han producido en mí *ningún cambio?*

Y sin embargo no hay gobierno personal de sí mismo sin realización. Gobernar es realizar.

Con respecto a esto, hay en nosotros una ilusión inveterada, una ilusión de artistas. Se puede ser artista, en efecto, sin realizar, testigos los aficionados y los críticos de arte. Hasta se puede permanecer artista, como ha observado Santo Tomás, cometiendo voluntariamente pecados contra el arte. Tal licencia poética de Víctor Hugo, tal excentricidad

(81) Cf. *Summa Theol.*, III, q. 79, a. 6.

de un Rodin, no perjudican su reputación de artistas, porque lo hacen expresamente, *peccant volentes.* El arte subsiste en el artista no obstante su obra de arte. En lo referente a la moral y a la vida sobrenatural no sucede lo mismo. Aquí es reprobable pecar voluntariamente; no se peca involuntariamente[82]. ¿Por qué esto? Porque ya no se trata de una obra externa a nosotros, imperada por un ideal facultativo, substraerse al cual es lícito *al hombre* [83]: la obra de nuestro buen gobierno personal somos nosotros mismos, somos nosotros, en cuanto sometidos a fines que nos exigen por completo y a los cuales no podemos evitar, fines de toda la vida humana para el hombre, fines de la caridad para el cristiano [84]. Por eso es necesario que todo acto de gobierno se dirija y nos dirija en el sentido de estos fines. Las fantasías de artistas no están autorizadas por lo que hace a la conducta. Y esto no nos resignamos a comprenderlo prácticamente. Aunque estemos archidecididos a obrar bien, el artista que creíamos muerto durante la oración o el retiro, y que solamente estaba adormecido, se despierta al contacto de la vida temporal y cree poder escapar a la obligación, y al punto *peccat volens!*

En las personas espirituales, éste es un pecado más frecuente de lo que éstas creen. Sin llegar hasta el extremo de esos fariseos que se creían en paz cuando habían cargado sobre las espaldas de los demás esos pesos enormes que ellos ni con la punta del dedo tocaban, cuántas veces nos ha sucedido tomar a nuestras intenciones rectas, a nuestras deliberaciones concienzudas, a nuestros juicios —tan justos, ¿no es así?— sobre el bien y el mal, a nuestro buen propósito por último, como realizaciones. *Quoties dixi, nunc coepi: haec mutatio dexterae Excelsi!*

Esto no debe sorprendernos, sino tan sólo hacer que penetremos dentro de nosotros mismos para preguntarnos la causa de estos fracasos y cómo puede ser que no lleguemos

(82) *Summa Theol.*, II-II, q. 47, a. 8.
(83) *Summa Theol.*, II-II, q. 47, a. 4, ad 2; a. 5, c.
(84) *Summa Theol.*, II-II, q. 47, a. 6.

a ningún resultado, a pesar de lo resueltos y decididos como parecemos estar, *perficere non invenio.*

¿Nos damos perfecta cuenta de la diferencia que hay entre resolverse y mandar? La decisión, en resumidas cuentas, se termina y se consuma en nuestro interior, es el acto de una voluntad, después de todo ya ganada de antemano por las dulzuras del amor de Dios, y que por lo demás está hecha por su nobleza espiritual para gustar y abrazar las cosas divinas. Pero cuando emprendemos la tarea de mandarnos, nos volvemos hacia el exterior, un exterior que es todavía nosotros, sin embargo no ya el *nosotros* superior de la razón y de la voluntad, sino ese *nosotros* inferior y contaminado de las pasiones, que no conoce la divina belleza, ese *nosotros* inferior de las relaciones con otro, ese terrible otro, terrible, digo, precisamente porque es el otro, y como tal es insensible a nuestros sucesos interiores. Cuando nos decidimos, nos hemos modificado interiormente, pero debemos tratar con un mundo que no está enterado de estas decisiones que pretenden regirlo, que se apresta a resistirlas tan pronto como hagan ademán de penetrar en él y que las resiste, en efecto, tan pronto como se hace sentir el gobierno de las mismas.

Esta diferencia de orientación entre la decisión que se consuma en el hombre interior y el mandato que mira "al hombre exterior", explica la dificultad que experimentamos al ir hasta las realizaciones en el gobierno de nosotros mismos, y el abismo existente entre la resolución, por enérgica que se la suponga, y el mandato efectivo. Decidirse, mandarse, proceden de dos mundos.

La táctica de nuestra facultad de gobierno se encuentra de este modo ante un nuevo problema que resolver: Cómo imprimir a la voluntad, en adelante ejecutora y realizadora, suficiente impulso como para que pueda vencer todas esas dificultades.

Para dar una respuesta, primeramente examinemos con atención los términos del problema.

Una voluntad *humana* en ningún caso es accesible sino por el camino de la inteligencia. Es esencialmente, dice Santo Tomás, un apetito intelectual, una tendencia consecutiva a una idea de orden práctico, una idea trasfundida y trocada en querer. No es una herramienta que se maneja con otra herramienta. Dos quereres no se ponen mutuamente en movimiento sino por intermedio de una idea. Sin lo cual, lo que es pasivo ya no sería un querer humano, racional. Tal es nuestra estructura. Una voluntad, aun ejecutiva, no es una voluntad esclava; ella quiere ser regida políticamente, es decir, por un precepto que la ilumine. Y por este motivo una voluntad decidida debe obrar por la inteligencia, si quiere comunicar a la voluntad ejecutiva el impulso victorioso ([85]).

Pero hasta el estado presente del desarrollo de nuestro gobierno personal, la inteligencia solamente *proponía,* y ésta era la causa de las fluctuaciones de la voluntad. Cuando la inteligencia *propone,* la voluntad *dispone.*

Por decisión de la voluntad, en adelante esta fluctuación de la voluntad está acabada. La voluntad se ha hecho firme. Munido con esta firmeza resuelta, voy a influir, pues, sobre mi inteligencia ([86]), a enseñorearme de su actividad, a cerrarle toda salida excepto la que ha justificado mi decisión racional, y, apoyado en este derecho de mi razón, transformar en *orden absoluto* ese deber de conciencia que hasta ahora sólo había sido propuesto. El mandato es esa orden absoluta, de contenido intelectual, pero de carácter imperativo, que a la voluntad ejecutiva impone la inteli-

([85]) *Summa Theol.,* I-II, q. 9, a. 1; q. 17, a. 1. Este carácter intelectual del *imperium* ha escapado a ciertos teólogos psicólogos, especialmente a Vázquez, y con razón. En efecto, si del mandato o decreto se hace un acto de voluntad y no de inteligencia, se suprime la base psicológica del conocimiento por Dios de los futuros contingentes en sus decretos determinantes, tal como lo entienden los tomistas. Por razones solidarias, pues, de su sistema teológico, los psicólogos teólogos de los cuales hablo han sido así llevados a efectuar este pequeño *arreglo* a la psicología del *imperium.*

([86]) *Summa Theol.,* I-II, q. 17, a. 6; S. Tomás, *De Virtutibus,* q. 1, a. 6.

gencia bajo el imperio de la voluntad decidida. Lo que ordena el mandato se transforma irresistiblemente en la voluntad ejecutiva y se convierte en la ley interna, irrefragable, de su desplazamiento. La voluntad ejecutiva inmovilizada por el mandato bloquea las reticencias, las negativas, las resistencias de las pasiones y de las relaciones con otro, y realiza. El hombre exterior ya no puede hacer otra cosa sino colocarse bajo su imperio. Finalmente, éste es gobernado.

No quiere decir esto que la ejecución se desarrolla con una necesidad ineludible, sin dificultad, sin oposición, enteramente de acuerdo a las previsiones del consejo. Hay obstáculos que sólo aparecen en la ejecución. La táctica de la prudencia no se inmoviliza nunca: es flexible por esencia, como la materia que procura reducir.

Quiere también Santo Tomás que el acto con el cual nos mandamos a nosotros mismos tenga como acompañantes, en el mismo curso de la ejecución, a la previsión, a la circunspección y a la precaución ([87]).

Por la previsión, nuestro prudente, enriquecido con todo lo que anteriormente ha sido deliberado, visto y previsto, y decidido, está en situación de poder proveer durante el curso del camino a todo lo que asegure el éxito de la ejecución ([88]). Gracias a la circunspección, está atento a todo lo que rodea a la ejecución y que a veces puede obligar a una modificación en el modo de realizar el orden anterior ([89]). Con la precaución, se mantiene en guardia contra las sorpresas que provienen de la complejidad *(multiformitatem)* de la ejecución ([90]) y en especial, ya que se trata de gobierno sobrenatural, de la mezcolanza subrepticia que puede sobrevenir entre el mal y el bien, entre lo falso y lo verdadero, entre lo natural y lo sobrenatural; se mantiene

([87]) *Summa Theol.,* II-II, q. 48.
([88]) *Ibid.,* q. 49, a. 6.
([89]) *Summa Theol.,* II-II, q. 48, a. 7.
([90]) *Ibid.,* a. 8.

especialmente apartado de los caminos torcidos y poco francos que introducirían en el gobierno de nosotros mismos ciertos procederes algún tanto astutos y fraudulentos ([91]).

Por lo demás, todos estos actos de previsión, de circunspección y de precaución, no tienen el carácter de un retroceso, de un reparo a lo que ha sido ordenado, como sugieren sus nombres ante una observación superficial: por el contrario son activos y leales ejecutores de nuestros designios decididos y todo su esfuerzo tiende a hacer que lleguen a feliz término.

Nuestro mandato personal, de tal suerte patrocinado, está prevenido contra las sorpresas de la ejecución. No se deja apartar de la resolución que lo anima. Posee la constancia, esa virtud victoriosa que permite proseguir imperturbablemente la realización de las virtudes, "sin dejarse dominar por los contragolpes de las pasiones de deseo y perseverando pese al desaliento" ([92]).

La táctica de la prudencia de este modo está perfeccionada, y por este perfeccionamiento el gobierno personal y divino de nosotros mismos en adelante es efectivo.

5. LOS RESULTADOS

El resultado de conjunto del gobierno personal y sobrenatural de nosotros mismos es la santidad de las costumbres cristianas con sus dos caracteres: liberación frente a lo inferior, a fin de que el alma libertada pueda unirse con su Dios; tendencia firme y organizada de todas nuestras energías interiores, bajo el impulso de la caridad, hacia el Bien divino ([93]).

La justificación de este resultado se deduce espontáneamente de lo que hasta aquí llevamos expuesto.

([91]) *Ibid.*, II-II, q. 55, a. 3-5.
([92]) *Summa Theol.*, II-II, q. 53, a. 5.
([93]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 8.

Pero este resultado de conjunto toma cuerpo en cierto número de creaciones que deben ser descriptas, pues por el fruto se conoce el árbol. Son éstas el acto virtuoso, el desarrollo de la virtud, la conexión de las virtudes, la autonomía espiritual, el carácter cristiano.

El acto virtuoso. — El acto virtuoso, que reemplaza al acto natural e instintivo, es el resultado inmediato del gobierno personal de nosotros mismos.

La facultad de gobierno es el primer beneficiado de ello. El prudente, para poder gobernar sus facultades inferiores, primeramente ha debido gobernar su propia prudencia. Hemos seguido las fases de esta educación. Con un primer paso, ajustando su vida a las exigencias de la caridad, el hijo de Dios se ha pertrechado con directivas verdaderas, en armonía con esas exigencias. Luego, lealmente, ha desarrollado esta orientación funcional con su experiencia del pasado, con el hábito de la solercia rápida y justa, con una docilidad que lo ha hecho participante del saber y de la experiencia de los sabios y de los santos. En el centro de su operación, y como su ojo, se ha abierto paso entonces un juicio mesurado, obra de un buen sentido sobrenatural, fortalecido por un discernimiento perspicaz, precavido por la continencia contra las sorpresas de los movimientos apasionados. Como resultado de este juicio, el prudente ha suscitado la decisión resuelta que extrae del fervor de su caridad la fuerza de luchar contra la negligencia, enfermedad endémica en las voluntades tibias; por último, fortificado por esta luz y esta energía acumulada, nuestro prudente se ha sometido por completo a un mandato vigoroso, flexible sin embargo en la ejecución, circunspecto, previsor y que sabe rodearse de precauciones para llegar mejor a sus fines. Nuestro acto de gobierno, de este modo, se ha hecho una acción humana integral al propio tiempo que una acción enteramente sobrenatural. Nada le falta de lo que hace a un acto verdaderamente digno del hombre divinizado cual somos nosotros.

Este resultado íntimo no era sin embargo el objetivo directo de nuestra prudencia. Esta se ha perfeccionado mediante su propio trabajo con su prole, *prole sua,* diría San Agustín([94]). Lo que ella se proponía era gobernar nuestras pasiones y nuestras relaciones exteriores imponiéndoles esa justa medida que aprueba la razón puesta al servicio de la caridad y en la cual nuestra vida divina encuentra conjuntamente sus seguridades([95]) y su salida.

Este proyecto, gracias al mandato eficaz que cierra la táctica prudente, es ahora una realidad. Nuestros movimientos apasionados y las operaciones por las cuales nos ajustamos al exterior, adaptados a las exigencias del amor de Dios sobre todas las cosas, se han purificado, se han elevado a la altura de nuestra nobleza racional, investida ésta a su vez con esa dignidad superior que le procura la caridad. Estos son actos de virtud, y de virtud sobrenatural, actos divinos, dentro de su clase y a su modo, que llevan en sí el reflejo de la perfección de Nuestro Padre celestial.

Por ellos henos aquí de acuerdo con el voto que formulaba San Pablo para sus cristianos: Así como habéis empleado los miembros de vuestro cuerpo en servir a la iniquidad, así ahora los empleéis en servir a la justicia para santificaros([96]).

Esta metamorfosis, esta transfiguración de los movimientos ocasionados por nuestras pasiones y de nuestras operaciones en *actos* de una dignidad y mérito divinos, es por consiguiente el primer e inmediato resultado del gobierno personal y divino de nosotros mismos por la prudencia cristiana.

El acrecentamiento de la virtud. — Hay un segundo resultado más lento en abrirse paso y sin embargo más capital porque lo que produce ya no es un efecto transitorio,

([94]) *Soliloq.,* I, 1.
([95]) S. Tomás, *Ethic.,* IV, I. 4. *Virtutes morales salvant sua principia . . . salvant mentem.*
([96]) *Rom.,* VI, 19.

sino un estado permanente. Es la educación y el acrecentamiento de nuestras virtudes infusas.

Hemos observado anteriormente([97]), y no volvemos a ello sino para recordarlo, la diferencia entre la educación de las virtudes infusas y la de las virtudes naturales. El gobierno de la prudencia engendra a éstas; las forja por completo por así decir sobre el yunque de nuestro yo inferior, con el martillo de los fines morales humanos. Es ésta una génesis total. En el orden sobrenatural, no sucede lo mismo, ya que las virtudes morales nos son divinamente infundidas con la gracia y las virtudes teologales. La labor propia de la prudencia infusa no puede ser más que un trabajo de educación.

Esta educación, decíamos, es indispensable. Es muy cierto que un niño cristiano, por el don de Dios, posee originariamente, y en un estado superior, todas las virtudes morales que un sabio pagano sólo adquirirá mediante un largo ejercicio. Pero no es menos cierto que un habitual gobierno de sí mismo le es necesario para no perder estas virtudes, para mantenerlas y hacerlas crecer.

Ahora bien, ¿cuál es el resultado de esta educación? Es éste —mediante la substitución metódica de los estallidos brutales de la pasión y de la voluntad que busca su bien propio con los movimientos emitidos por las virtudes infusas— la supresión paulatina de aquéllos y, al mismo tiempo, preparar los acrecentamientos de las virtudes infusas.

Digo *preparar* porque no está dentro de la capacidad de nuestro gobierno incluso sobrenaturalizado el producir efectivamente ni siquiera un aumento de nuestras virtudes infusas. Lo divino está totalmente fuera de nuestro alcance, tanto su acrecentamiento como su primera expansión([98]). Crecer por la posesión más completa de una virtud infusa, es aumentar en sí la vida divina, y el progreso de la vida divina no puede provenir en nosotros sino del progreso de sus fuentes, de la gracia santificante, su fuente primera, y

([97]) *Revue Thom.,* 1918, I, págs. 59-60.
([98]) *Summa Theol.,* II-II, q. 24, a. 1.

de la caridad, su fuente derivada y próxima. Ahora bien, la gracia y la caridad, en todos sus grados, son una efusión de la vida y del amor de Dios. Y de ellos no poseemos sino lo que hemos recibido. No podemos pues, mediante un trabajo fatalmente humano, como es el trabajo de nuestro buen gobierno, darnos un grado de caridad, como tampoco podemos aumentar en un codo nuestra estatura. El acrecentamiento de la vida divina bajo todas sus formas, incluso la que proviene del progreso de las virtudes morales infusas, es pura liberalidad de Dios el cual, mediante este acrecentamiento, nos hace penetrar en una mayor participación de lo íntimo de su ser, vivir más su vida . . . ¡He ahí, por cierto, algo suficiente como para volvernos a la humildad!

Y sin embargo, ¡sí!, algo podemos sobre este acrecentamiento. Por el gobierno generoso y enérgico, por la educación continua de nuestra prudencia, de nuestra justicia, de nuestra fortaleza, de nuestra templanza sobrenaturales según los impulsos de la caridad, si no podemos producir nada, al menos podemos *merecer;* entiendo que podemos poseer ante Dios un derecho estricto y de ningún modo facultativo a recibir de Él un acrecentamiento de estas virtudes (99). El camino es diferente, pero el resultado es el mismo que para el gobierno moral natural.

En efecto, ¿qué son esas obras de nuestras virtudes morales cuando las llevamos a cabo de acuerdo a las leyes del gobierno sobrenatural de nosotros mismos sino un continuo ejercicio de amor de Dios? Son, afirmo, actos de hijos de Dios, que obran como tales, y por consiguiente a la altura de la vida de su padre. Yo no digo que la vida que así llevamos sea igual a la vida íntima de Dios, sino que afirmo que está a su altura, que alcanza a Dios, que hay proporción, a causa del estado divinizado cual es el estado del cristiano, entre lo que hacemos así por Dios y lo que un Padre debe hacer por sus hijos fieles. Ahora bien, la primera cosa que hace un padre por sus hijos es constituirlos sus herederos, *si filii et haeredes.* Esta es la ley.

(99) *Summa Theol.,* I-II, q. 114, a. 8; cf. a. 4. II-II, q. 24, a. 4.

La herencia es el don definitivo de los bienes paternos. Pero este don total normalmente trae consigo liberalidades preparatorias, dotes, anticipaciones adecuadas a las capacidades de los hijos y a las pruebas que dan de su filial buena voluntad. Cuando se trata de los hijos de Dios, la herencia es el mismo Dios, poseído por la visión clara y el amor perfecto de su Bondad. ¿Qué cosa pueden ser los dones anticipados que nos hace, sino un progreso en el acceso hacia esta posesión, un aumento de esta posesión relativa de la divina Bondad que la gracia inaugura en el cristiano y cuyo medio de realización, en la tierra, es la caridad? Por eso es conveniente con todo rigor que el Padre celestial conceda a sus hijos, cuyo amor filial se afirma por un generoso gobierno de sus pasiones y de su vida de relaciones, un acrecentamiento de este amor y, de rebote, un acrecentamiento adecuado de las energías sobrenaturales en que desborda la caridad y cuya vida profunda no es más que un ejercicio de amor, la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza infusas.

Este acrecentamiento sigue las leyes del crecimiento de los seres vivientes. Hay tiempos en que la naturaleza prepara sus futuros progresos con un trabajo completamente interior, en que la planta, por ejemplo, forma sus raíces, endurece su tronco, elabora sus jugos, forma sus yemas; hay estaciones de fermentación, de florecimiento, y por último hay épocas de realización efectiva en que el progreso secretamente preparado se afirma repentinamente con vigor. Lo mismo sucede con el acrecentamiento de nuestras virtudes, mediante la educación prudente. Un acto más enérgico de justicia o de fortaleza determina un levantamiento general del nivel de todas las virtudes por el llamado que dirige, para ser sostenido, a una caridad más ferviente. Y éste es entonces el progreso actual, generosamente concedido por el Padre que sonríe a la generosidad de sus hijos. Pero nunca se pierde nada de lo que hacemos cuando nos gobernamos según la caridad. Lo que no concluye en un progreso sensible constituye como una incubación de futuros progresos. La acumulación de los pequeños méritos acaba por colocar-

nos en un estado de alta tensión al que libera y actualiza un postrer esfuerzo más meritorio ([100]).

La conexión orgánica de las virtudes. — La caridad es el motor primero y universal de todo ese movimiento de actividades que se consagran a su servicio. La prudencia infusa, por derecho de aprehensión primera, detenta aquellos impulsos de la caridad que están destinados a asegurar nuestro gobierno sobrenatural personal ([101]), y en razón de esto es un motor general respecto a las actividades que integran este gobierno. Toda nuestra acción encuentra por eso en nuestra caridad su principio supremo de unificación; todo nuestro gobierno personal, a su vez, está unificado por nuestra prudencia que obra por los fines de la caridad.

En el orden racional, la unidad de nuestro organismo moral se adquiría por el trabajo prudente ([102]). En el orden sobrenatural esta unidad no es adquirida, sino que es dada: porque todas nuestras virtudes morales sobrenaturales, desde su misma infusión, están en relación orgánica con la virtud de la caridad, a cuyo servicio están destinadas. Asimismo, las virtudes infusas de justicia, de fortaleza y de templanza, con el cortejo de virtudes que dependen de estas virtudes cardinales están originalmente en conexión con la prudencia infusa. La conexión de todas las virtudes por eso es, por así decir, plástica, quiero decir que no depende del ejercicio de éstas, sino que está asegurada desde el comienzo por la misma providencia divina que las ha infundido por completo ([103]). El hijo de Dios posee desde su bautismo un dinamismo organizado para el servicio de su caridad.

Pero es evidente que esta organización, aunque esté en sí perfectamente constituída, no tiene desde el primer momento toda su perfección funcional. La misma urgencia que hemos visto a propósito del acrecentamiento de las virtudes, la volvemos a hallar respecto a la conexión de sus operaciones. Solamente mediante un ejercicio conforme con las inspiraciones de la caridad y con los mandatos de la prudencia, la actividad de nuestras virtudes sobrenaturales conserva, mantiene, afirma, acrecienta en fin su unidad orgánica. Y las leyes del desarrollo de esta actividad sinergética son igualmente idénticas: eliminación de los movimientos naturales que se oponen a la unificación total, disposiciones que se encaminen de un modo paulatino hacia esta unificación, obtención por el camino del mérito de un grado estable y en lo sucesivo adquirido de unidad superior.

([100]) *Summa Theol.*, II-II, q. 24, a. 6. I-II, q. 114, a. 8.
([101]) Nos reservamos aquí el lugar de los dones del Espíritu Santo, los cuales también están adjuntos a la caridad, pero no a la prudencia, y no pertenecen a nuestro gobierno sobrenatural *personal*.
([102]) *Summa Theol.*, I-II, q. 65, a. 1.
([103]) *Summa Theol.*, I-II, q. 65, a. 2.

A decir verdad, podíamos deducir este último punto de lo que hemos dicho a propósito del crecimiento de nuestras virtudes sobrenaturales. Operándose éste por el camino de un fortalecimiento de la caridad, principio universal de la acción sobrenatural, es evidente que una virtud sobrenatural nunca merece acrecentamiento para ella sola, y que todas las virtudes que están bajo la influencia de la caridad se benefician con él ([104]). De este modo, con cada acrecentamiento, todo el conjunto de las virtudes sube y ve aumentarse su cohesión al propio tiempo que su cualidad, es decir todo el cuerpo, el cual "unido a su cabeza, de la cual alimentado y organizado por medio de los nervios y junturas, va creciendo con el aumento que es de Dios" ([105]).

¡Qué hermoso es nuestro justo, así equilibrado, así unificado en el impulso solidario de sus tendencias múltiples hacia el bien que le inspira la caridad y que precisa la prudencia! ¡Qué admirable espectáculo! ¡Qué esplendor divino! Uno quisiera inmovilizarse en esta visión y como en otra ocasión San Pedro, levantar tiendas sobre este Tabor. Pero nuestro gobierno sobrenatural y personal no lo permite: todavía tiene que hacernos otras revelaciones.

([104]) *Summa Theol.*, I-II, q. 65, a. 3.
([105]) *Col.*, II, 19.

La autonomía espiritual. — La autonomía en acción es el atributo de las causas. Es libre lo que es causa de sí, *liber est causa sui.* Dios posee esta autonomía en el grado supremo, ya que es causa primera de todo. Los seres inferiores, por el contrario, sufren la ley de los seres superiores, sea cual fuere la naturaleza de esta superioridad.

El hombre, por su libertad, ocupa un lugar entre las causas. Hasta puede rehusar a Dios la obediencia que Le debe. Cuando hace esto, peca contra la ley constitutiva que coloca todo su ser en dependencia de su Creador; pero tiene este poder. En cuanto al mundo inferior, sea que se agite en el hombre mismo, sea que se encuentre a su alrededor, está hecho para ser dominado y gobernado por nuestra libertad. Podemos usar de esta libertad para someternos a lo inferior y enajenar de este modo nuestra autonomía; éste es un segundo pecado contra la ley constitutiva de nuestro ser: pero tenemos este poder.

La autonomía que nos conviene es someternos libremente a Dios y, sometidos de este modo a Dios, gobernar el mundo inferior de nuestras pasiones y de nuestras relaciones con el exterior; ésta es la verdad en la cual se concilian nuestra ley constitutiva de seres sometidos naturalmente a Dios y nuestra autonomía de causas, la cual, si bien es físicamente absoluta, no nos ha sido dada sino para servirnos de ella conforme a la rectitud. Esa es la verdad que nos hace libres.

Ahora bien, esta verdad de la actividad humana está asegurada de un modo incomparable por el hijo de Dios que ha aprendido a gobernarse.

En primer lugar, no emplea su libertad sino para someterse a Dios, ratificando de este modo el don que Dios, por la gracia santificante, le ha hecho de su vida propia. Y hace esto no por fuerza sino por amor, filialmente. Como un ser autónomo adopta los fines de la caridad y los constituye en el único motor de su acción.

En segundo lugar, por esta elección libre de los fines que son también los fines de la vida y de la acción divinas, supera el orden de su propia causalidad, incorpora esta última a la causalidad divina y se hace participante de la soberana autonomía de Dios. En él se cumple la frase: Donde está el Espíritu de Dios, allí está la libertad.

Por último, cuando se vuelve hacia lo inferior, libremente le impone la ley divina de su caridad, libremente escogida por él, y se libera de toda esclavitud. La decisión libre, como hemos visto, es el punto crítico de nuestro gobierno personal.

Pero estas consideraciones no nos dicen la última palabra sobre la magnífica autonomía del hijo de Dios.

No sólo es autónomo por sus decisiones actuales. Las virtudes infusas, que él ha educado, elevado, unificado y organizado con la labor de su gobierno, son en él como una armadura habitual de energías vivientes, siempre dispuestas a encaminarse en el sentido de la caridad. La autonomía de los actos individualmente consentidos se ha depositado y como incrustado en todas sus potencias inferiores, pasiones y facultades de relación, al modo de una fuerza viva, de un potencial latente siempre dispuesto para la acción. De esta manera, hasta en el reposo, nuestro ser inferior, gracias a las virtudes sobrenaturales que lo perfeccionan, participa vitalmente de la libertad dominadora de nuestro ser superior, como éste, poco ha, hacía suya la autonomía soberana de Dios.

Desde los pies a la cabeza, y hasta la extremidad de las uñas, si me es lícito tomar estas metáforas vulgares en una materia tan elevada, es autónomo el hijo de Dios que ha sabido gobernarse por sí mismo. Quiero decir que, a pesar de sus facultades de concupiscencia y de irascibilidad, de sus gestos, de sus actitudes aun corporales, ya nada sale de él que no haya sido libremente querido, y que sus actos medidos con la medida del ideal divino emanan, incluso de sus facultades inferiores, como de una fuente, con una soltura jovial.

Tal es el incomparable espectáculo que nos ofrece, llevado a su término, el gobierno personal y sobrenatural de sí mis-

mo. ¿Es éste un sueño? Basta leer una vida de santo, contemplar ese empuje, esa espontaneidad, esa fertilidad, esa "agilidad" de las almas de los santos para convencerse que no se sueña, y que en el servicio de Dios asegurado por un fiel gobierno de sí mismo se encuentra, unida con el reinado de Dios, la más completa realización de la autonomía humana.

Los caracteres cristianos. — Es ésta la suprema culminación de nuestro gobierno sobrenatural personal; es la señal y como el sello de la educación acabada.

A veces se habla de la educación del carácter. En este caso se entiende por carácter el temperamento innato, señalado con uno o más rasgos dominantes, que le dan su originalidad. Pero no es ése el carácter en el sentido excelente con que decimos: he aquí un carácter, este hombre es un carácter. El carácter entendido en este último sentido no es un primer depósito a cuya perfección uno se entrega, sino que es un término, un fin, un coronamiento. No es una materia de educación, sino, como decía, el sello de una educación bien hecha.

Se dice también de alguno, que tiene carácter. Este es un elogio que a veces se dirige a personas por lo demás muy poco perfectas, hasta poco recomendables desde otros puntos de vista. El carácter es tomado entonces en el sentido de vigor de voluntad. Este vigor, como hemos dicho, es uno de los instrumentos de la formación de los caracteres, pero no los constituye; puede estar al servicio del mal.

El carácter, como lo indica su etimología, es una señal, una marca, un sello. Exige una materia capaz de ser impresa, como el sello exige la cera, para imprimirse en ella, para hacerla testimoniar lo que ésta no es.

En el hombre, animal racional, la materia capaz de ser impresa es su cuerpo, instrumento de su obrar, son sus potencias inferiores sensibles y motores, es por último su voluntad, hecha normalmente para impregnarse con los dictados racionales y reflejarlos sobre lo inferior inmanente y

sobre el exterior ambiente; existe también una forma, la razón hecha a imagen de la razón divina y detentora de la idea de Bien. La materia humana constituye al hombre en el sentido de *homo,* vocablo derivado de *humus* que significa el "barro" del cual ha salido el hombre; la forma es el hombre, el *vir,* vocablo derivado de *vis,* que significa la fuerza superior que debe guiar a todo el hombre. Cuando la razón, por la educación, ha impreso en el hombre las virtudes morales, su ser entero refleja la perfección de su razón y de la idea de Bien. Por las virtudes morales, lentamente formadas bajo la acuñación de la prudencia, el hombre inferior, el *homo,* es configurado a imagen del hombre superior, del *vir.* El carácter humano es, pues, la señal permanente de la razón en nuestras voluntades, en nuestras pasiones, en nuestras operaciones, es el sello del *vir* en el *homo.*

Estas consideraciones nos conducen directamente a la definición del carácter cristiano.

Nuestra razón superior no es el todo del *vir.* Ella misma lleva originariamente la marca de la razón divina. Esta impresión ha sido desfigurada por el pecado, pero ha sido restablecida, con su relieve primitivo, por la redención de Cristo. Desde entonces, es cierto, ella lleva una marca especial. Esta ya no es la impresión directa "del rostro de Dios", *signum vultus tui* (106); es esta misma impresión, pero reproducida primeramente en el alma humana del Dios hecho hombre, de Jesucristo nuestro Salvador. Somos directamente configurados a imagen de Cristo, ya que por su intermedio recibimos indispensablemente la restitución de nuestra primitiva semejanza divina. El mismo *vir,* en el cristiano, está señalado con el carácter de Cristo. Asimismo la gracia santificante que imprime en nosotros el carácter divino, no es sólo una gracia de elevación a la dignidad de hijo de Dios, *gratia elevans,* sino también una gracia de reparación, *gratia sanans.* De este modo, pues, en su parte superior, el cristiano lleva el sello de Cristo, y el carácter cristiano es ante todo esa marca profunda, a la cual no

(106) *Summa Theol.,* I-II, q. 109, a. 8.

contribuímos, que Cristo imprime sin nosotros en lo íntimo de nuestras almas.

Pero la reparación que nos trae la gracia, no alcanza directamente, en la vida presente, sino a nuestra parte superior, *quae quidem sanatio primo fit in praesenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato* (107). Hay lugar en nosotros, pues, para una obra de educación, la cual tomando su punto de partida en nuestra razón superior, sellada con el carácter de Cristo, tratará de configurar todo nuestro ser inferior a imagen de Dios. Nosotros, por nuestra parte, hemos procurado delinear esta educación que es el fin del gobierno sobrenatural y personal de nosotros mismos.

Por los intentos repetidos de este gobierno, el hijo de Dios ha hecho pasar a todas sus pasiones todavía rebeldes, a su voluntad prendada de su bien propio a expensas del bien de Dios y de sus hermanos en Dios, las divinas semejanzas restauradas en él por Cristo. Merced a este esfuerzo, como otras tantas medallas que brotasen bajo la acuñación de un volante divino, las virtudes sobrenaturales se han abierto paso, se han precisado, han adquirido su relieve. Y cuando el trabajo está suficientemente adelantado como para que se puedan distinguir sus resultados, la semejanza se hace evidente: es el rostro del Padre, reproducido sin disminución en el rostro de Cristo Jesús, y ya reflejado por nuestra razón superior que se afirma, no ya tan sólo sobre nuestra frente, sino también en todo nuestro ser. Henos aquí enteramente marcados con el carácter de Cristo Jesús, no ya tan sólo en nuestra razón, sino también en nuestras más apartadas energías y que parecían ser las últimas que fueran llamadas a imitar las costumbres divinas.

Los que han llegado a este punto son caracteres cristianos. El carácter cristiano ya no es solamente la marca del *vir* en el *homo,* como el carácter humano, sino la impresión de Cristo, esplendor del Padre, en todo el hombre, en el *vir* primeramente, por la gracia, luego en el *homo,* por obra

(107) *Ibid.*

de un santo gobierno personal de nosotros mismos que corresponda a la gracia.

En este supremo resultado, en esta creación típica de los *caracteres cristianos,* se acaba, luego de haber recibido su sello definitivo, la obra del gobierno sobrenatural y personal de nosotros mismos.

LA EDUCACIÓN PERSONAL Y SOBRENATURAL DE SÍ MISMO POR LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN

¿Es una virtud educadora la religión?

Se lo discute en los círculos "laicos". Los laicos más moderados consideran la religión como una disciplina moral de transición, admisible únicamente para los que en conciencia creen todavía poder o deber aceptarla. Los laicos doctrinarios ven en la religión una deformación de las disciplinas morales, una práctica supersticiosa que conviene suprimir o, por lo menos, hacer desaparecer de un modo paulatino en provecho del progreso moral de la humanidad.

El punto de vista en el cual nos colocamos en estos estudios, no nos permite ocuparnos *ex profeso* de esta discusión. Nos dirigimos a almas cristianas y les hablamos de educación cristiana. Pero es el caso —y esto es lo que pone de manifiesto una vez más la actualidad de Santo Tomás— que no se pueden interpretar los tres primeros artículos de la cuestión *de Religione* [1] sin tener el espíritu atormentado por las preocupaciones contemporáneas, sin encontrar en ella las cuestiones planteadas y sus elementos de solución claramente determinados.

En el extremo opuesto de los laicos, se levanta la posición de ciertas almas que ignoran con harta frecuencia el valor humano de sus costumbres sobrenaturales. Hay en ellas una tendencia a absorber toda la religión en la vida divina de las virtudes teologales y de los dones, en el trato íntimo con Dios, en esos efectos de la gracia que Dios opera en nosotros, por así decir, sin nosotros. Por consiguiente, a los

[1] *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 1-3.

ojos de los extraños su vida religiosa aparece como suspendida en el aire, formada de prácticas sobrehumanas que no atañen a la generalidad, que no están hechas para ésta.

¿No caerían los simples fieles, a su modo, en este error? ¿No confundimos a veces lo que es amor de Dios con lo que es requerido y debido desde el punto de vista simplemente moral, dando satisfacción a la justicia por el impulso del corazón? ¿No se encuentran muchos desamparados si llega a faltarles el impulso?

Nuestra religión estaría seguramente mucho mejor instruída, más sólidamente asentada, más equilibrada, si conociésemos su carácter propiamente moral, su valor de deuda para con Dios, de justicia persistente no obstante la misma carencia de sentimiento y de intimidad con Dios. También sería mucho más cara a nuestros corazones humanos, si supiésemos qué perfeccionamiento trae consigo para lo más profundamente humano que hay en nosotros mismos, en una palabra: su valor educador para el hombre en cuanto hombre. Y es esto lo que Santo Tomás ha procurado con tanto empeño enseñarnos en la prosecución de la misma cuestión [2].

Santo Tomás no se ha detenido ahí, y después de haber señalado y refutado los errores contrarios de los laicos y de los devotos, se ha elevado en procura de la síntesis. En primer lugar ha mostrado, como una invitación al alma laicizada, el valor de virtud moral principal que corresponde a la religión [3]; luego, consolando los corazones devotos por la restitución de la religión a la moral y a la justicia que les impone, les demuestra que lejos de haber perdido algo, encuentran el auxiliar indispensable de las virtudes teologales y de los dones para la realización de la santidad en la virtud de la religión, cuando ésta irradia su valor propio sobre toda la vida moral [4].

Así comprendida, interpretada pues en relación a nuestros

(2) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 4, 5.
(3) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 6.
(4) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 8.

problemas actuales, la cuestión *de Religione* me parece dividirse en estos cuatro enunciados, cuya progresión ascendente nadie dejará de ver:

1º *La religión virtud moral.*
2º *La religión justicia para con Dios.*
3º *La religión virtud moral principal.*
4º *La religión realizadora de la santidad.*

Debemos declarar ingenuamente que para reducir a estos puntos principales los artículos de la cuestión 81, no nos hemos propuesto hacer la anatomía ontológica del asunto, como lo hace aquí según su costumbre el santo Doctor: hemos extraído de esta ontología lo que podría quizás llamarse su dinamismo orgánico, poniendo de relieve las cuestiones de conjunto que dan su significación a los artículos; de modo, pues, que se pueda reconstituir y erigir en pie el religioso viviente.

1.

¿ES VERDADERAMENTE LA RELIGIÓN UNA VIRTUD MORAL?

No, responden nuestros laicos. Y en apoyo de su negativa, reproducen los argumentos conocidos, a saber: la insignificancia moral del rito religioso, la falta de dignidad humana de la actitud religiosa y, contrastando con ésta, la nobleza moral de la "religión de la humanidad"; por último, el argumento popular, la decadencia moral de aquellos para quienes la religión es como una especialidad profesional: monjes, curas y hermanas. Hay con toda seguridad, detrás de estas razones que se dicen, la verdadera razón, la que no se dice: estos señores no creen en Dios, ni a Dios, ni Dios.

No tomaremos el desarrollo de estos argumentos ni de la fe laica de Buisson ni de las ideas de Bourru, delegado cantonal de Payot. Bastará Santo Tomás, y pronto se verá que las objeciones contemporáneas, aunque estén expresadas brevemente, nada pierden de su sal cuando pasan por su pluma. Advierto tan sólo que para adaptarlas mejor al fin

modernizado que persigo, a veces modifico ligeramente su acento y el giro de la frase. Yo garantizo —y se podrá comprobarlo fácilmente gracias a las referencias que doy— la identidad del tema fundamental.

Insignificancia moral del rito. — No hay virtud moral, objeta Santo Tomás sino cuando hay un perfeccionamiento de la humanidad en nosotros. Toda virtud moral debe tener su base en la naturaleza humana, y toca a nuestra razón el decirnos cuándo se ha realizado esta condición. Ahora bien, la razón nada dice en lo que concierne a la relación de los ritos y ceremonias con la naturaleza humana, los cuales ritos y ceremonias son el contenido característico de la religión. Por lo tanto la religión no puede ser una virtud moral (5).

La actitud religiosa. — La actitud religiosa está hecha de temor y de sujeción servil. La virtud moral por el contrario, es toda libertad y espontaneidad. La actitud religiosa es exactamente, pues, lo contrario de una actitud moral. No es una perfección para el hombre libre. No podría ser una virtud (6).

La religión de la humanidad. — Existe sin embargo una verdadera religión, la que se fija como programa ayudar a los miserables y mantenerse indemne de la corrupción del mundo. En otros términos es el culto de la humanidad en uno mismo y en todos. Pero esta religión nada tiene que ver con la religión cultual (7).

Deformación profesional de los religiosos. — La religión ceremonial encuentra su expresión típica en una casta especial de hombres y de mujeres, los religiosos. Su característica es sujetarse a las observancias materiales y a los votos que los hacen depender de otros hombres. Esto nada tiene de común con la perfección moral (8).

Como se ve, lo esencial de las objeciones modernas es

(5) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 2, obj. 3.
(6) *Ibid.*, obj. 2.
(7) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 1, obj. 1, 2, 3, 4.
(8) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 1, obj. 5.

conocido por Santo Tomás. ¿Cuál es su respuesta a éstas?

Antes de reproducir su respuesta, debemos presentar una observación preliminar.

Lo que permite a nuestros laicos afirmar con tanta fuerza sus rotundas negativas es, decíamos, esa "idea que tienen detrás de la cabeza" de que no existe Dios, o al menos de que no podemos saber nada de Él. Si así fuese, sería evidente que la religión no es más que una excrecencia parásita y que nada tiene que ver con la verdadera naturaleza humana. Como hemos dicho, no nos colocamos aquí en este punto de vista. Contamos con la existencia de Dios que prueba nuestra razón y a la cual se adhiere nuestra fe. No podemos emprender una discusión especial sobre el valor moral de la religión, si no se nos concede este punto, al menos como hipótesis. Si ello nos es rehusado, queda abierta toda la cuestión filosófica de Dios y esto es materia de una nueva discusión. Suponiendo pues admitido a Dios vamos a oír cómo reivindica Santo Tomás la cualidad moral de la actitud religiosa ante las objeciones que se han leído.

Una virtud moral, se dice, debe representar un perfeccionamiento de la humanidad en nosotros. Santo Tomás lo acepta en sus términos generales. Pero, ¿en qué consiste el perfeccionamiento de la humanidad? No sería en esto, en que todas las actividades sanas y normales cuya fuente es la humanidad, sus costumbres en una palabra (palabra de la cual se ha derivado esta otra palabra: moral), funcionan en relación a su ley constitutiva, según la jerarquía de sus valores. Por ejemplo, lo que distingue al hombre del animal, es su razón, y sus apetitos y actividades regulados por la razón. Está de acuerdo con la ley constitutiva propia del hombre el que éste obre de conformidad a su razón, a esa razón por la cual todo lo juzga, domina y guía la sensibilidad que tiene en común con los animales. Cuando obra de este modo, obra de conformidad a sus verdaderas costumbres de hombre, por lo tanto como ser moral; y cuando este modo de obrar se ha fijado en él por ciertos

hábitos, ha adquirido una virtud moral que perfecciona en él la humanidad.

Ahora bien, la naturaleza humana, ésta es nuestra hipótesis, no se ha hecho enteramente sola. Ella vive bajo la dependencia de su causa primera, en cuanto a su ser y a la preservación continua de su ser, y en cuanto a su destino final. La marca de nuestra dependencia esencial frente a Dios está inscripta en nuestra naturaleza. Éste es un hecho del cual nada puede cambiar el hombre libre.

Si nada puede cambiar de él, parece bien que pueda prescindir de él en la conducta de su vida. La perfección de su vida no consiste en usar de una mayor libertad, sino en usar bien su libertad, teniendo en cuenta las dependencias naturales e inquebrantables, a las cuales por lo demás debe el beneficio de su existencia y de su misma libertad. En una palabra, la libertad no es un fin, sino un medio. Libremente debemos tener en cuenta en nuestra vida a Dios, pero no podemos no tenerlo en cuenta a Éste. Solamente a este precio nuestra naturaleza recibirá el perfeccionamiento de sus costumbres, que son originariamente las costumbres de un ser dependiente de Dios; obtendrá la perfección moral, en armonía con el voto esencial e inmanente que la sujeta a su primer principio ([9]). Si la palabra *religión*, como se dice con frecuencia, viene de *religare*, *vincular*, de: *relación a otro*, la religión que nos vincula con Dios aparece como el prolongamiento exigido por toda naturaleza humana ([10]).

¿Qué carácter propio tendrá esta relación? Si Dios, diremos nosotros, es causa primera del ser del Universo, incluída en él nuestra naturaleza, ¿no debe poseer por sí, como fuente, en su plenitud, ese ser cuyos reflejos tan sólo vemos en sus criaturas? Dios, pues, tiene una naturaleza excelente, no solamente por relación a nosotros, sino también de un modo absoluto, no existiendo nadie de quien reciba el ser, no existiendo nada que lo limite, ya que es el primero de todos en el ser y en toda perfección del ser. Ante esta perspectiva se encuentra el ser humano que ha comprendido la necesidad de vincularse con Él. Sólo existe una palabra para expresar la actitud que desde este momento le conviene, la palabra que empleamos todas las veces que nos encontramos en presencia de un ser superior y excelente. Es la palabra de *homenaje*. Por la actitud del homenaje debemos entrar en relación con Dios.

([9]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 2, 3.
([10]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 1.

Pero en este caso, el homenaje es absoluto así como es absoluta la perfección del ser al cual aquél se dirige. Es preciso por consiguiente un nombre nuevo para caracterizar este homenaje singular. Es la palabra de *culto*, reservada para el acto con el cual el hombre, yendo hasta el límite de las exigencias funcionales de su naturaleza creada, presta el homenaje debido al Dios infinitamente perfecto, su creador y su fin supremo ([11]).

La religión es en nosotros la potencia generadora del culto. Según su verdadera y segura raíz, dada por el genial escritor latino Cicerón, y ratificada por las leyes de la descendencia lingüística, la palabra *religión* viene, no de *religare*, vincular, no de *reeligere*, reelegir, sino de *relegere*, releer, repasar en el espíritu de uno. ¿Repasar qué cosa? Todo lo que tiene relación con el culto de la divinidad. Santo Tomás, que se apropia esta etimología, ve en ella el equivalente de esa hermosa frase de los *Proverbios*: "Tenle presente en todos tus caminos" ([12]).

Entendida de este modo la religión, como la fuente del culto de Dios, surgida de las profundidades de lo más íntimo y característico que tiene el hombre, su pensamiento que reflexiona sobre las condiciones de su ser, es verdaderamente para las costumbres de la humanidad un perfeccionamiento natural. Y así no es solamente un hecho expe-

([11]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 4. Cf. a. 1, ad 4.
([12]) *Religiosus a relectione apellatus est retractat et tanquam relegit quae ad cultum Dei pertinent.* S. TOMÁS, *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 1. Las demás etimologías no tienen valor lingüístico, y Santo Tomás, que las refiere, antepone aquélla a todas éstas y con justicia.

rimental, como comprobaba hace tiempo un sabio naturalista, que el hombre sea "un animal religioso". Este hecho tiene su justificación en la naturaleza humana. El hombre es un ser de esencia religiosa, así como es, desde un punto de vista muy cercano, un ser de esencia social, *animal politicum*. Su naturaleza exige imperiosamente su perfeccionamiento en la actitud religiosa ([13]).

Concluyamos: La religión, puesto que es con toda verdad una virtud moral, forma parte de la educación personal de sí mismo. Tiene un valor educador para el hombre, por el hecho de que éste es hombre.

Si esta exposición de principio no tiene valor decisivo para el incrédulo, tendrá quizás el de mostrarle que practicamos la religión con conocimiento de causa. En todo caso, nos presta el servicio de justificar ante nosotros mismos nuestra actitud religiosa.

Respondamos ahora a las objeciones en las cuales Santo Tomás ha condensado todo el virus de los prejuicios modernos.

1. ¿Es exacto decir que los ritos y ceremonias del culto son algo extraño a la moralidad humana? Por sí mismo, el culto no es nada, ¡concedido! Nuestro mismo Evangelio lo ha declarado con esas palabras que Renán, llegado demasiado tarde, no ha tenido más remedio que aprobar harto tendenciosamente por lo demás: "Dios es espíritu, y los que lo adoran deben adorarlo en espíritu y en verdad" ([14]). Sí, Dios es espíritu, ¿pero nosotros? ¿No somos más que espíritu? ¿No necesitaríamos, en nuestros actos más espirituales, una traducción externa que los certifique ante nosotros mismos y que sea su estimulante?

Esta traducción es inevitable y este estímulo es indispensable. Sin ellas, la naturaleza humana es incapaz de expresar o de despertar sus sentimientos interiores ([15]). La razón

([13]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 7.
([14]) Cf. *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 7, obj. 1.
([15]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 7.

nada dice sin duda en lo referente al giro, a la forma ceremonial que tomará el culto interior. Pero, aunque no prescriba nada necesario, no deja de estimular a la voluntad devota a que se exprese y se alimente con ciertas formas de culto, algunas de las cuales, cosa notable, como la oración y el sacrificio, se encuentran en todos los sitios en que se hallan creaturas racionales. Los laicos apenas comienzan, y la contribución de sus costumbres para el estudio de la verdadera naturaleza del hombre es un hecho insignificante y tan omisible, desde el punto de vista de la ciencia positiva, como el hecho de la carencia total de religión notada en ciertas tribus minúsculas del Brasil. Sea de ello lo que fuere, los ritos y las ceremonias concebidos como procedentes de una voluntad y de una razón, que buscan en ellos la manifestación y el alimento de su reconocimiento de la excelencia divina, no son algo ajeno a la moralidad humana, sino más bien la culminación normal de esta moralidad ([16]).

2. La actitud religiosa, así concebida, ¿es servil? No, si con todo eso se nos concede que nunca hay servilismo en reconocer *lo que es*, o, lo que viene a ser lo mismo, lo que en conciencia cree uno que existe. Que lo aceptemos o no, somos seres dependientes. Esta dependencia respecto a un ser perfecto y excelente no marcha sin un derecho por parte de éste a ser honrado, sin un deber estricto de honrarlo por parte nuestra ([17]). Pero, dirá alguno, no hemos admitido esta dependencia. Es decir lo mismo que ese niño de una escuela laica, a quien se hablaba en el Catecismo de la ley de Dios: "Ésta no me concierne, decía, yo no la he votado". Vuestro voto no impide que las cosas existan. Nunca hay servilismo en reconocer un derecho existente, aunque deba colocarnos en un determinado estado de dependencia. Hacer de la necesidad virtud, según una frase transformada en locución corriente y tal vez creada aquí por Santo Tomás ([18]), también es obrar con espontaneidad,

([16]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 2, ad 3.
([17]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 2, ad 3.
([18]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 2, ad 2.

aun cuando nuestra libertad esté coartada moralmente por ciertos derechos, reconocidos por la conciencia. Para negarlo sería preciso sostener que el derecho depende del capricho de nuestra voluntad, cuando en realidad éste sigue al ser. Todo ser que existe tiene derechos correspondientes a su valor de naturaleza, y Dios como los demás. Servir estos derechos es el mérito y no la destrucción de nuestra libertad.

Y aun cuando hubiese un cierto temor en la actitud religiosa, ¿sería humillada por ello la dignidad humana? Efectivamente, sin duda, si los dioses, como ha dicho un antiguo, fuesen una creación del miedo. Pero esto es pura fantasmagoría. Dios no ha sido fabricado por el miedo, sino demostrado por la razón. Ésta profesa que es una virtud, no el tener miedo, sino el temer cuando hay motivos para temer. Semejante temor es señal de que se ven las cosas tales cuales son, y ver las cosas tales cuales son es una virtud humana. Ahora bien, Dios, a causa de su excelencia absoluta, de su dominio absoluto sobre nosotros, de nuestra imposibilidad para satisfacer plenamente los derechos que se derivan de su infinita superioridad, Dios, digo, merece que se le tema. Por lo tanto el temor religioso es una virtud.

Debo agregar aquí que desde la revelación evangélica de la Paternidad divina, este temor quiere ser antes que nada filial. El temor filial viene en línea recta del amor al padre, de la aprensión que tienen sus hijos de ser separados de él, es decir, del sentimiento más libre, más espontáneo, más noble que haya sobre la tierra. La religión que practica semejante temor está al servicio del espíritu de amor [19].

3. En cuanto a la Religión de la humanidad, ¿será preciso recordar que ella fué cristiana, antes de que fuera reivindicada como el descubrimiento de nuestros modernos moralizadores? No es de Jaurés, sino del apóstol Santiago, este vibrante e inigualado programa de la religión de la humanidad: "La religión pura y sin mancha delante de

(19) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 2, ad 1.

Dios Padre es ésta: Visitar a los huérfanos y a las viudas en sus tribulaciones, y preservarse de la corrupción de este siglo" [20].

Sin embargo, si Dios existe, se admitirá que deba ser primeramente servido. Diré más: estos valores tan elevados, la humanidad y la honestidad personal, no invocan ese sentimiento absoluto que llamamos Culto, a menos que los relacionemos con ese primer valor, fuente de todos los valores, Dios, cuya obra es la humanidad y cuyas costumbres excelentes procura imitar nuestra honestidad. ¿Qué es la humanidad fuera de Dios? Un todo, una suma de individuos desparramados, mortales, nacidos por una ocurrencia del azar y que acabarán por desaparecer en un cataclismo individual o final con todas sus ideas, con todas sus aspiraciones, con todos los valores, incluídos en ellos los espirituales, de los cuales se vanaglorian. Si el honor, la justicia, el bien, la verdad, no son más que ideas de hombres, fenómenos, productos humanos, esto habría de suceder con todos los valores humanos en el cataclismo general. Esos valores no habrían tenido nunca nada de ese absoluto que les atribuímos, pues tanto vale el efecto cuanto vale la causa. Todos comprendemos que no puede ser así, y, como se ha repetido tanto durante esta guerra, que éstos son valores inmortales, absolutos, dominadores, que tendrían valor aun en el caso de que el hombre no existiese. ¿Entonces? Entonces, pues, existe alguien para contemplarlos fuera y sobre la humanidad, un punto de apoyo para estos valores eternos. A este punto de apoyo lo llamamos Dios. Y desde este momento, nosotros exigimos que la religión de la humanidad no haga abstracción de la religión que honra a Dios, antes al contrario, que encuentre en ésta la justificación de su absoluto, de su título de religión, su razón de ser y su sentido [21].

4. Pasemos a las deformaciones profesionales de la verdadera naturaleza humana que nos ofrece la clase de los religiosos. Esto es sabido. Esos anormales, obsesionados por

(20) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 1, obj. 1.
(21) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 1, ad 1.

la idea fija de ser esclavos de otros hombres, acumulan con este objeto las prácticas más deprimentes, los votos, que los colocan perpetuamente a merced de no interesa quién para no importa qué cosa, ciertas observancias rituales a su entender capaces de captar en su fuente las virtudes morales. ¡Pobres, pobres personas!

Es preciso leer con qué orgullo Santo Tomás, que decididamente no parece un degenerado, hace frente a esta acusación de sujeción a un hombre y defiende su propio carácter. Es breve, pero es perentorio: "Estos hombres, dice, se someten al hombre, no como hombre, sino como representante de Dios. ¿Habrían sido hombres sin honor los Gálatas, a quienes escribía San Pablo: me recibisteis como a un ángel de Dios, como al mismo Jesucristo?" ([22])

2.

LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN, JUSTICIA PARA CON DIOS

Debemos hacer frente ahora a una tendencia diametralmente opuesta a la precedente. Es la de los fieles piadosos, devotos, místicos. Para éstos, toda la vida cristiana se resume en un solo acto: amar a Dios. La religión es anexada a la caridad, ya no tiene valor humano propio. Su valor es el de un acto de amor, es un valor teológico y no ya moral, es un acto místico.

A propósito extremo la tendencia a fin de hacer entender bien su sentido. Yo no ignoro que en lo concreto existen muchos matices, así como la frase de San Agustín: Ama y haz lo que quieras, implica muchas interpretaciones que atenúan lo absoluto de la misma.

Sostengo sin embargo que esta tendencia no es un fantasma. Y por esta razón, a fin de hacerla aparecer, a fin de señalar su contenido objetivo y delinear sus contornos,

([22]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 1 ad 5. Para una más amplia refutación, cfr. II-II, q. 184 y 186.

voy a reproducir las objeciones que en su nombre se dirige Santo Tomás a sí mismo.

Sea, dirá alguno, la religión presta homenaje donde la caridad muy sencillamente ama. Pero, se preguntaba ya Aristóteles, ¿hay algo más cercano al amor como el prestar honor? ([23]). San Agustín, donde Aristóteles habla de proximidad, parece por cierto llegar hasta la identificación: Rendimos *culto* a Dios, dice, por la fe, la esperanza y el amor ([24]).

Y la razón de esta identidad es obvia. ¿No tienen el mismo objeto, Dios, las virtudes teologales y la religión? ([25]). ¿No siguen en su desarrollo la misma ley de exceso? No se podría honrar demasiado a Dios, así como no se podría creer demasiado en Él, esperar en Él o amarlo. Todo esto nada tiene de común con el honesto justo medio de una virtud moral ([26]). El mismo objeto, idéntica ley, señal de una identidad funcional.

Igual identidad en el campo de extensión de la religión y de las virtudes teologales. Todo debe ser hecho por amor de Dios; todo, también, testigo San Pablo, debe ser hecho para gloria de Dios, es decir con espíritu de homenaje ([27]).

También en el lenguaje vulgar, se dirá indiferentemente *sacrificio*, para designar el acto cultual de su nombre y para designar, es San Agustín quien habla, "toda obra santa hecha para unirse a Dios" ([28]) por la caridad.

Finalmente la vida de las virtudes teologales y la religión propiamente dicha se cubrirán con un mismo nombre, la palabra piedad, de la cual no se sabe si designa la vida mística o la virtud moral de la religión, hasta tal punto se confunden en ella las dos significaciones.

A nuestro parecer, esta confusión no es provechosa ni

([23]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 4, obj. 3.
([24]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 5, obj. 1.
([25]) *Ibid.*, obj. 2.
([26]) *Ibid.* obj. 3.
([27]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 4, obj. 2.
([28]) *Ibid.*, obj. 1.

para la vida mística, ni para la religión; y corre el riesgo de comprometer el vigor y la limpieza de la conducta que se debe seguir para educarse a sí mismo, sobrenatural y personalmente. El valor propio de la religión quiere ser salvaguardado. A fuerza de hacer de todo un simple ejercicio de amor, uno corre el peligro de no darse cuenta del carácter estrictamente obligatorio de ciertos actos, de disminuir ese carácter haciendo que dominen en ellos las espontaneidades del amor. Se reprochará que falta "piedad", virtud que conserva un aroma de espontaneidad cordial, cuando en realidad habría que decir muy sencillamente que uno es injusto y, por consiguiente, deshonesto.

Vayamos pues al grano, y comencemos por declarar que la virtud de la religión tiene como objeto específico y exclusivo el pago de una deuda de justicia.

El honor es debido, como deuda de justicia, a toda persona investida con una cualidad cuya excelencia se impone. Es debido al superior por el inferior, al padre por sus hijos, a las virtudes eminentes por todos aquellos que a ellas se aproximan. Nada puede substraernos a esta obligación. Ésta está fundada sobre el mismo ser, sobre la jerarquía de los valores. El deber de rendir honor a toda perfección en el ser es un deber natural. Y es un acto de justicia el reconocer este derecho cuando se impone con urgencia (29).
Es propia de Dios la excelencia especial, única, incomparable, que se deriva de su lugar incomparable en la jerarquía de los seres. En él se hallan toda perfección, toda superioridad, y de todos modos. ¿Cómo seríamos libres de eludir esta superioridad del ser soberanamente perfecto? (30). Si permanecemos libres físicamente, no podemos usar esta libertad sino mintiendo al instinto de nuestra naturaleza racional capaz de conocer a Dios, a costa pues de una decadencia moral. Rendirle homenaje, más que nuestro deber, es nuestro honor de hombres, y de aquellos que no lo comprenden se puede repetir lo que decía el profeta: el hombre

(29) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 4.
(30) *Ibid.*

no ha comprendido qué cosa era el honor; ha sido rebajado al nivel de las bestias irracionales.

El medio de rendir a Dios la justicia especial que le debemos, es el culto. El culto consiste en hacer pasar nuestros actos interiores y exteriores, con los objetos de que disponen, como homenaje a la divina majestad. El culto tiene como objeto único a Dios, que es así el fin de la religión, generadora del culto. La labor propia de la virtud de la religión es ordenar esta materia del culto, nuestros actos y nuestros bienes, de tal modo que dé testimonio de la excelencia divina y esté a su misma altura: de este modo el hombre justo hace equivalentes sus operaciones y sus bienes a los derechos de su acreedor (31).

Evidentemente, está fuera de toda discusión una igualdad entre el honor prestado y la majestad divina (32). Dios, que es infinitamente bueno, quiere contentarse buenamente con lo que el hombre puede hacer. Cuando éste ha establecido en sus homenajes una medida que excede la medida de los homenajes que presta a las creaturas, y que así se orienta claramente sobre las creaturas, el sentimiento interior permanece inacabado, pero su tendencia no es dudosa. Dios lo reconoce y lo acepta como Cristo aceptaba y alababa la limosna de la pobre viuda: "Ella ha hecho más que todos los demás, porque de su misma pobreza ha dado todo lo que tenía para su sustento y lo ha echado en el cepillo" (33).

No obstante esta desproporción, en el acto de religión se encuentran todos los caracteres de la justicia: un derecho siempre urgente, el derecho de la excelencia divina, su fin y regla; una operación humana es su materia; el esfuerzo con el cual el hombre intenta superar la medida de los homenajes prestados a la creatura y encaminarse más allá de ellos, representa, como puede, la justa medida entre el derecho y su recibo.

(31) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 5.
(32) *Ibid.*, a. 5, ad 3.
(33) *Luc.*, XXI, 3.

El ejercicio de la virtud de la religión procede, pues, de la justicia.

El ejercicio de las virtudes teologales, por el contrario, bajo ninguna razón procede de la justicia. En este caso, sólo se trata de unirse directamente a Dios. Lo cual, sin duda alguna, es de un orden muy superior a aquel en que se mueve la justicia, pero ya no se trata de justicia.

En el acto de fe, de esperanza y de caridad, Dios no se ofrece y está presente como un derecho exigente, sino como un objeto divino que nos atrae a Él, para que de Él vivamos ([34]). El ejercicio de las virtudes teologales es esencialmente una vida de inteligencia y de amor. En este caso no hay una materia que organizar según las justas proporciones entre la deuda y el derecho: no hay más que el movimiento directo y espontáneo de una inteligencia y de una voluntad, prevenidas por la gracia divina, que marchan al encuentro del alimento espiritual ofrecido y que aspiran a alimentarse de él. Es, en primer término, una cuestión de vida del alma y no de deuda que pagar ([35]).

Estoy conforme en que la verdad de Dios exige una respuesta.

"Dios habla, es preciso responderle", y de igual modo, la infinita bondad de Dios. Entonces para nosotros es un deber el creer en Dios, esperar en Él, amarlo por sí mismo y sobre todas las cosas. Sí, como es un deber alimentarse, ratificar la ley profunda que nos ordena a Él. Es el deber de vivir: no es el pago de una deuda correspondiente a un derecho gravoso, que deberíamos satisfacer únicamente porque es el derecho.

También sé que Dios ha hecho un mandamiento de esta fe y de este amor, pero el mandamiento no cambia la naturaleza de la obligación. Si se refiere a actos de justicia, los sanciona como tales; si se refiere a necesidades vitales, no hace de ellas un deber de estricta justicia. "Si quieres

([34]) *Summa Theol.*, I-II, q. 62, a. 1, 3.
([35]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 5; Cf. q. 82, a. 2, ad 1.

entrar en la vida, guarda los mandamientos", ha dicho el Salvador. "¡Si quieres!" Esto se manda, sin duda alguna, en razón de las realidades en juego, Dios y nosotros, que están hechas para unirse. Pero esto no se manda como un pago. No se paga una deuda cuando se obedece a la ley que encamina un ser a su perfeccionamiento, a su honor y a su felicidad ([36]).

¿Se ve bien la diferencia específica que existe entre nuestra vida divina y la justicia dada a Dios por la religión?

De lo cual se deduce que el que falta a su deber de religión no deja nunca de cometer una ofensa contra la justicia, es decir, contra esa virtud respecto a la cual somos tan susceptibles, cuando se trata de nosotros, si se nos reprocha que faltamos a ella. Es algo muy diferente de una cuestión de vida buena: Es una cuestión de honestidad. El que falta a sus deberes religiosos, roba a Dios.

¡Cuántas consecuencias se agolpan aquí y que confunden las negligencias y las familiaridades excesivas de las almas devotas!

Tu conciencia de católico debe a Dios una misa todos los domingos. Es una misa: no es una semi-misa, ni tres cuartas partes de misa, aunque debieses hacerte alguna violencia para asistir a ella; debes guardar en esta misa una actitud en consonancia con la excelencia divina que has venido a honrar. Si faltas a la duración debida, si voluntariamente no tienes la atención y la intención requerida, esto no es una falta de "piedad" como dices, sino que es una ofensa al derecho de Dios, al menos una de esas pequeñas indelicadezas que son juzgadas con tanta severidad en las relaciones humanas.

Tu conciencia de católico aprueba la costumbre tradicional de rezar todas las mañanas y todas las noches y consiente en ello como en un mínimum indispensable de homenaje a Dios. Cuando, pues, por ligereza, por distracción,

([36]) *Summa Theol.*, II-II, q. 44, a. 1.

por negligencia, omites tu oración, la despachas prontamente, si me atrevo a decirlo, no digas que es una debilidad humana; lo es con seguridad; pero también es una injusticia puesto que has negado a Dios el pago del homenaje al cual tenía derecho, según tu misma estimación.

Lo mismo acontece con la Pascua, que es deuda de justicia al mismo tiempo que alimento del alma, lo mismo con todos los deberes para con Dios cuya urgencia es manifiesta: lo mismo acontece respecto a las almas consagradas a Dios, con todas las prescripciones de su regla: "Has hecho un voto, dice San Jerónimo a Rústico, ya no te es lícito seguir tus deseos".

"He plantado mi viña para que diese uvas, y sólo ha dado espinas" ([37]), dice el Señor. Dios tenía derecho a tu oración, a tu adoración, a tu respeto, a tu acción de gracias, y como en otro tiempo el Salvador que maldecía la higuera estéril, no ha encontrado nada cuando tenía el estricto derecho de encontrar algo ([38]). No faltas ni a la piedad ni al fervor, como crees, sino a la justicia. La misma honradez de tu vida está en juego. Porque Dios es invisible, porque se calla, esto no cambia nada del asunto.

Que las almas cristianas se den cuenta de ello y gobiernen en consecuencia sus vidas. ¿No tiene cada virtud sus principios y su método de educación? Lo que caracteriza a la justicia es la igualdad del *Debe* con el Derecho. Que esta igualdad no sea posible entre nosotros y Dios, nada cambia el derecho de Dios.

El deber de dar lo que podemos, permanece estricto como el derecho con el cual se enfrenta. Tú que eres tan intransigente en las cuestiones de honradez, ésta es la ocasión de serlo. La idea de una devolución obligatoria es la idea principal de toda educación en nuestras almas por la religión. No nos pertenecemos: es preciso pagar.

Harto sabemos que Dios ejercita sus derechos con mansedumbre y longanimidad, que el divino Acreedor presta

([37]) *Isaías*, cap. V, 2.
([38]) *Matth.*, XXI, 19.

crédito y perdona sus deudas a los insolventes. Pero la bondad de Dios no es una razón para descuidar ni su derecho, ni nuestra formación personal por el reconocimiento efectivo de su derecho. Una confianza indefinida en la misericordia divina puede ser mala consejera en materia de educación religiosa. A nosotros toca el formar nuestra voluntad en lo concerniente a este punto de vista dominante: ¿Quiero, sí o no, ser justo con Dios? Y si la respuesta es afirmativa: Sí, cumplamos con rigor nuestros deberes religiosos, en primer término. Después de esto, podremos pensar en la piedad, en las devociones, en el celo y en el fervor sensible.

Por lo demás, luego de disipada esta confusión de la justicia y de lo facultativo en materia de religión, luego de rectificadas nuestras almas por la justicia, las relaciones estrechas que en el organismo viviente del alma cristiana unen la justicia y la caridad, retoman sus cursos y vuelven a hallar su mecanismo normal. El amor de Dios permanece el supremo inspirador de todo, incluso de la función religiosa, pues todas las virtudes infusas son solidarias bajo el impulso del amor de Dios. Después de haber hecho valer lo característico de la religión, nos empeñaremos en proclamar esta unidad armónica.

Respondamos entre tanto a las objeciones que hemos referido al comienzo de esta cuestión.

Cuando se dice que no hay nada más cercano al amor que el homenaje se dice la verdad. La amistad, que es el aspecto moral del amor, no existe sin el respeto y la estima de las personas, y el homenaje brota al punto.

El homenaje sin embargo es homenaje: no es amor. Puede estar con todo penetrado de amor, y entonces se cumple la frase de San Agustín: "Se da culto a Dios por la fe, la esperanza y la caridad" ([39]).

Las virtudes teologales, decíamos, son más y algo me-

([39]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 5, obj. 1.

jor que un culto: son el ejercicio de una vida que se alimenta de su divino objeto. Pero suscitan como una consecuencia que fluye de por sí, la voluntad de ser justo con Dios. Engendran como fuente el homenaje y el culto. El acto de honrar a Dios se opera entonces bajo el imperio de estas virtudes teologales, se empapa de amor de Dios, e interiormente elevado rinde a Dios una justicia impregnada de amor. La piedad es esta religión con contextura interior de caridad filial. Pero esta compenetración en nada cambia los valores propios de las energías componentes: la religión permanece justicia y el amor queda amor. Y sólo con la condición de que se cumpla la justicia, la fe, la esperanza y la caridad, en y por la religión, rinden culto a Dios ([40]).

Tampoco su participación común de la ley del exceso prueba la identidad absoluta de la religión y de las virtudes teologales, porque esta ley no se conduce del mismo modo en aquélla y en éstas. Su rasgo común consiste en que todos los esfuerzos de estas virtudes no podrían igualar ni la verdad y bondad divinas, ni la excelencia de su perfección. Pero en el movimiento hacia Dios que provocan en nuestras almas las virtudes teologales, no hay que guardar la justa medida: la medida de estos actos, me atrevería a decir, es la infinitud de la verdad y del bien divino. El *quantum potes tantum aude* debe ser tomado aquí al pie de la letra. He ahí algo que simplifica maravillosamente el gobierno de nuestras virtudes teologales. Dios, tal como es en sí mismo, las gobierna directamente por una influencia objetiva: lo infinito es la ley fundamental de las mismas.

Por el contrario, en el movimiento del alma que inspira la religión, se debe tener en cuenta la materia del culto, nuestras actitudes humanas interiores y exteriores, los objetos, propiedad nuestra, de los cuales se trata de obtener un testimonio en favor de la excelencia divina. Reaparece

([40]) *Summa Theol.,* II-II, q. 81, a. 5, ad 1.

todo el problema del establecimiento del justo medio, de una proporción entre el debe y el haber, ese suplicio de la facultad de gobierno personal. "La virtud de la religión, dice Santo Tomás, no sólo depende (como las virtudes teologales) de la mayor o menor cantidad e intensidad en el acto, sino también de muchas otras circunstancias", por ejemplo éstas: rendir homenaje a quien se debe y no a otros (verdaderas y falsas devociones), no a destiempo (devociones torcidas), no de un modo exagerado (devoción indiscreta) ([41]). La ley del exceso, debido al modo inherente al culto, se halla así limitada por otra ley, la ley de la medida, de la adaptación del culto a su fin; el culto no debe ser ni supersticioso ni incongruente, que haga pasar lo accesorio antes que lo principal, y lo que agrada antes que lo que honra a Dios.

Tocamos aquí lo más sensible del error ocasionado por la confusión entre la religión y las virtudes teologales. Una vez abolida la distinción específica que reina entre ellas, la única regla en materia de culto no puede ser más que la intensidad del amor de Dios. El devoto sincero pero inconsiderado no conoce medida. Si se trata de las devociones más exageradas, las que menos hacen al caso, las más ajenas a la religión interior a veces, éstas tendrán sus preferencias. Con las mejores intenciones, las intenciones del celo del amor de Dios, hace pasar el culto externo y sus manifestaciones más visibles, sus objetos materiales, peregrinaciones, medallas, rosarios, cintas, número registrado de comuniones, etc., antes que la devoción del alma. Se imagina que es más religioso cuando ha aumentado la materia del culto.

Santo Tomás había dicho: *Quantum potes tantum aude;* pero se refería a la cualidad del homenaje: *Quia major omni laude.* Los devotos piensan que honran más a Dios por la cantidad. Su divisa es la siguiente: extender siempre, aumentar siempre, A. M. D. G. Pero como la vida

([41]) *Summa Theol.,* II-II, q. 81, a. 5, ad 3.

humana no dispone para sus diferentes servicios sino de una materia restringida, de un tiempo limitado, por ejemplo, porque a la par del deber del culto hay otros deberes, sucede que son descuidados ciertos deberes esenciales, la obligación de la caridad fraterna, del deber de estado, etc., y que son ignorados los derechos de las personas o del bien común. Y por último, el resultado de esta intrusión en el campo de una virtud moral, sometida a la medida, de las leyes de la virtud teologal que no tiene medida, es imponer al alma devota y a los que la rodean un peso que no pueden llevar y cuya carga les es perjudicial.

Nada mejor que estos resultados podría manifestar mejor la necesidad de una regla prudente cuando se deben poner en práctica los medios del culto. Y sin duda alguna, en lo concerniente a las deformaciones del culto, ya está la Sagrada Congregación de ritos... Pero no puede hacerlo todo. Cuán deseable sería que un exacto conocimiento individual de la verdadera naturaleza de la religión, de la distinción entre el celo, la caridad y el culto de homenaje, de la moderación en fin que es la ley de éste, presidiese el buen gobierno de nuestras almas en esta materia.

Sólo nos queda responder a una postrera objeción: el campo de la religión, se dice, se confunde con el campo de la caridad. ¿Para qué distinguirlos?

Es cierto, todas las virtudes morales están bajo la dependencia de las virtudes teologales. El espíritu de fe, de esperanza y de amor de Dios, anima todo el servicio de Dios y hace de éste un ejercicio de amor. Según San Agustín, esta penetración es de tal naturaleza, ya hemos encontrado este pensamiento [42], que los actos de las virtudes morales para él no son más que movimientos de amor, amor que dirige (prudencia), amor que da a cada uno lo debido (justicia), amor que presta homenaje a Dios (religión), etc.

[42] *Rev. thom.*, 1918, pág. 62.

Pero, según la doctrina más estudiada de Santo Tomás, cada una de las virtudes morales conserva su campo y su actividad propios, bajo la dirección y la influencia de las virtudes teologales.

Y de este modo la virtud de la religión tiene su campo exclusivo, los actos del culto, que no tienen otra significación sino prestar homenaje a Dios.

Sin embargo la elevación de este fin le da un lugar aparte, eminente, entre todas las virtudes morales que procuran el establecimiento de un orden interior en el hombre y de un orden exterior entre los hombres. Dios domina al hombre con toda su elevación divina y la virtud que toma a Dios como fin desborda naturalmente los límites de la materia que le es asignada: emprender la tarea de hacer que todo el hombre, y toda la moral que lo gobierna, sirva a la gloria de Dios. San Pablo nos autoriza a ello: ¡Hacedlo todo para gloria de Dios!

Pero no hay confusión en la influencia que ejercen las virtudes teologales y la religión sobre todo el campo moral, porque hay distinción de los puntos de vista y de las competencias. Las virtudes teologales obran sobre la vida moral, con el fin de hacer de ella un ejercicio de fe, de esperanza y de amor de Dios. La religión aspira a convertir esta misma vida en un homenaje a Dios.

Es evidente, siendo el fin de todo la unión con Dios, tal como es en sí mismo, que las virtudes teologales permanecen independientes en la influencia que ejercen sobre todo el campo moral. Por el contrario, la virtud de la religión les está sometida porque el punto de vista del homenaje, por elevado que sea, no es más que un punto de vista parcial, por lo tanto un medio de unión con Dios.

Y es así cómo las virtudes teologales y la de la religión, permaneciendo cada una cuales son, alcanzan su máximum de rendimiento para la vida sobrenatural. La vida moral, elevada por completo por la virtud de la religión a la dignidad de *sacrificio*, según la idea de San Agustín ratificada por el uso del lenguaje cristiano, llega a ser bajo

la influencia suprema de las virtudes teologales el medio más apropiado para procurar la unión con Dios ([43]).

Pero ya, por la lógica de las cosas hemos anticipado la materia de nuestra tercera cuestión: La religión, principal virtud moral.

3.
LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN, PRINCIPAL VIRTUD MORAL

Es éste, por cierto, un enunciado que está en oposición con los dogmas de la moral laica.

Para que semejante pretensión estuviese fundada, opondrán los defensores de ésta, vuestro culto debería igualar por lo menos las exigencias que atribuís a la excelencia divina ([44]). Pues bien, no realizaréis semejante adecuación con vuestras miserables oraciones y con vuestros ridículos arrodillamientos. Permaneced, pues, de pie. Siempre seréis demasiado pequeños.

Por lo demás, aun cuando vuestro homenaje estuviese a la altura de la majestad divina, sería perfectamente superfluo. Dios, decid vosotros, es perfecto por Sí mismo y en Sí mismo. Por lo tanto no tiene ninguna necesidad de vuestro culto. Reservaos para vuestros semejantes, imágenes de Dios, como decís vosotros, para los indigentes que según vuestro Evangelio son otro Él mismo. Esto al menos servirá a la humanidad y honrará por lo mismo a la divinidad, suponiendo que ésta pueda ser honrada por nosotros ([45]).

En todo caso, siendo vuestro culto según vuestra propia confesión una cosa estrictamente debida, la religión no puede compararse con esas nobles virtudes morales llenas de espontaneidad generosa y desinteresada, el heroísmo, la abnegación cívica, la solidaridad gratuita. No, la religión no es la principal virtud moral ([46]).

([43]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 4, ad 1.
([44]) Cf. *Rev. thomiste*, 1919, pág. 104 y siguientes.
([45]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 6, obj. 2.
([46]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 6, sol. 1.

Pero, respondemos nosotros a la primera objeción, ¿desde cuándo los resultados efectivos entran en cuenta cuando se trata de moralidad? ¿No reside el mérito de una virtud antes que nada en la voluntad? ([47]). ¿No es propio de una más elevada moralidad humana, decía Aristóteles, tratar de llegar a un fin superior, aunque sólo lo alcance de un modo imperfecto, más bien que realizar adecuadamente fines inferiores? ([48]).

Vosotros decís que nuestros arrodillamientos no guardan más que una proporción ridícula con la excelencia divina. Sí, sin duda alguna, y lo sabemos. Espíritus sumergidos en los sentidos, permitid que tomemos el camino de nuestros sentidos, para abrirnos un sendero hacia las "realidades invisibles de Dios". Los ritos, el culto externo, hasta la oración no tienen valor por sí mismos, ya os lo hemos concedido. Sin embargo, decíamos, tienen suma importancia para nosotros, como traducción, como instrumentos, en cuanto que estimulan los actos espirituales con los cuales nos proponemos rendir homenaje a Dios. Y nuestro culto interior, a su vez, si no es digno de la majestad divina, ¿no atestigua, por la confesión que hacemos de esta insuficiencia, que estamos conscientes de nuestra indignidad? Es éste, a pesar de todo y por negativo que sea, un homenaje que tiene su valor moral, puesto que no nos deja librados a la mediocridad de las apreciaciones terrenas, puesto que nos sitúa en nuestro verdadero lugar, puesto que hace de nuestra actitud fundamental una viviente protestación en favor de la perfección de Dios ([49]).

Afirmáis que así no podemos ser útiles a Dios, que Éste no necesita de nuestros homenajes. ¡Ah!, sin duda alguna. Una virtud moral no puede tener como fin más que nuestro propio perfeccionamiento. Pero, aunque Dios pueda prescindir de nosotros, esto no impide que nosotros deba-

([47]) *Ibid.*, obj. 3.
([48]) Cf. S. TOMÁS, *In libr. Boëtii de Trin.*, q. 2, a. 1; In Ethic., I, X, lect. XI.
([49]) Cf. *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 7, c.

mos tenerlo en cuenta. ¿Acaso la primera cualidad de un ser esencialmente dependiente no consiste en que permanezca en esta actitud de dependencia? ¿No está la atmósfera continuamente sujeta a la influencia de la luz, y no es una perfección para ella el pasar de las tinieblas de la noche al esplendor del día, aunque no intervenga en ello para nada? ([50]). He aquí nuestro modelo. Con esta diferencia: que nosotros, seres racionales, hacemos por consentimiento libre eso mismo que hacen las causas naturales por necesidad física. Este es nuestro primer deber, ésta es nuestra primera virtud.

Este deber, sin duda alguna, es algo debido. ¿Sucede lo mismo con los actos de las virtudes benévolas? Si éstos son facultativos, diremos, absolutamente y sin duda alguna son más espontáneos, ¿pero no provendría esto del hecho de que son también menos funcionales, menos capitales para la vida moral, del hecho de que son actos de virtudes en cierto modo supererogatorios? ¿Diremos que la liberalidad porque es espontánea sobrepuja a la justicia? No. Lo que proporciona el primer lugar a una virtud, no es tanto la libertad, cualidad común a todas las virtudes, cuanto la nobleza de su objeto. Ahora bien, ¿existe algún empleo más noble de nuestra actividad como el rendir justicia, en la medida en que se puede hacerlo, a la majestad soberana? Por lo demás, ¿quién nos impide poner en el pago de esta deuda el impulso del corazón? ¿No está predestinada la excelencia divina a suscitar una búsqueda apasionada, tanto bajo la forma de la paga debida del homenaje como bajo la de las espontaneidades del amor? ([51]).

Pero dejemos esta discusión con adversarios a los cuales podemos refutar perfectamente, pero no convencer, a causa de la incredulidad que es la base de su estado de espíritu. Elevémonos, entre nosotros, hacia las verdaderas razones de las cosas y digamos el motivo que hace que nosotros, cristianos, demos el primer lugar a la religión entre todas las virtudes morales.

([50]) *Ibid.*, a. 7.
([51]) *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 3, c. y ad 2.

Si Dios existe, Dios quiere ser el primer objeto abarcado por la actividad del alma humana, reflejo del rostro de Dios. Ciertas virtudes cuyo objeto inmediato y único es alcanzar a Dios tal como es y en Sí mismo, cumplen este deber: son las virtudes teologales. Pero estas virtudes, su nombre da testimonio de ello, son virtudes divinas, cuyo sujeto únicamente es humano. No son virtudes morales.

Si con todo una virtud moral, humana por consiguiente, se acercase más que todas las demás a esta dignidad superior de las virtudes teologales, ¿no tendríamos fundamento para considerarla como la primera virtud moral?

Se dice que la más elevada de las virtudes morales es la prudencia, porque gobierna y dirige efectivamente a todas las demás. Desde este punto de vista puramente dinámico es real el primado de la prudencia, y la misma religión, como hemos visto, está sometida en su materia a las justas medidas decretadas por la prudencia.

Digo en su materia: pero no en su fin. Si se comparan los fines de la prudencia y de la religión, se comprueba que aquéllos son enteramente humanos, porque se trata de obrar de conformidad a la razón, y la razón incluso conducida por las apreciaciones de la fe, la razón incluso sobrenaturalizada, es siempre la razón. Los dictados de la fe y las rectificaciones de la caridad, tan sólo en cuanto recibidos, asimilados, hechos prudentes, se imponen a nuestra acción. No sólo es humano el modo prudente, sino que también el mismo fin de la prudencia es todavía nosotros.

Por el contrario el fin de la religión es únicamente Dios.

La religión se propone transformar la materia humana de nuestra vida de relaciones y hasta de nuestras pasiones (las cuales de lo contrario encuentran su fin en nosotros), en actos cuyo fin sea Dios. Lo que ésta tiene en vista a través de nosotros es a Dios, y lo alcanza.

Algunos de sus actos realizan con tanta perfección esta

intención que inútilmente se buscaría en ellos una significación que no fuese la de un homenaje a Dios. Son los actos propios del culto, cuya realización es la labor propia de la prudencia.

En cuanto a los demás, éstos guardan su valor humano. Un acto de templanza, un acto de obediencia, conservan su valor moral humano. Pero la religión se posesiona de ellos y los eleva a la dignidad de un acto de culto. De este modo toda la vida cristiana adquiere el valor de sacrificio.

Todo esto ha sido en las páginas precedentes. Pero ahora insistimos sobre el hecho siguiente, y es preciso retenerlo en nuestro actual asunto, que los actos adaptados y anexados por la religión, como asimismo los actos propios del culto, tienen por fin únicamente a Dios.

La tendencia interior de la religión está, pues, manifiestamente ligada a la de las virtudes teologales. La virtud de la religión refiere a Dios nuestros actos, nuestras obras y nuestros bienes cuando en el mismo caso la virtud teologal alcanza al mismo Dios, por el pensamiento y el amor: ésta es la diferencia. Las virtudes teologales, desembarazadas de toda materia que no sea asimilable a Dios, nos hacen "volar libremente hacia Él", como dice el autor de la *Imitación,* en tanto que la religión, virtud moral, entorpecida por la carga de nuestras costumbres humanas, a las cuales nada intrínseco predestinaba a ser las costumbres de "conciudadanos de los santos y de familiares de Dios", debe levantar esta pesada masa para hacer con ella una protestación a favor de la excelencia divina. Para la religión Dios no es un *objeto* directamente intentado: el objeto de la religión son nuestras costumbres, es el nuevo orden que se trata de introducir para un fin nuevo. Dios no por eso deja de permanecer siempre a la vista: Él forma la perspectiva y el horizonte del cuadro que compone el artista religioso, Él es el único *fin,* ya que no el objeto, de su trabajo. Los resultados son diferentes, en el primer caso la unión con Dios, en el segundo la adaptación a Dios de

nuestras costumbres y de sus dependencias; pero la semejanza de las orientaciones en planos de vida subordinados y sin embargo simétricos, vida divina y vida moral, es claramente manifiesta.

¡Qué virtud moral más elevada, concluiremos pues, que la que pone todo el ser y todos los bienes del hombre en esta actitud tan profundamente humana y sin embargo tan sobrehumana, tan en consonancia con el ser divino! ¡No hay un acabamiento más hermoso para nuestra moralidad como este esfuerzo por adueñarse de esta moralidad y blandirla toda entera, en un gesto sublime, como un homenaje a Dios, la primera Moral!

Procuremos resumir la transformación operada en todo el conjunto de la moralidad humana por el primer lugar así concedido a la religión, entre todas las virtudes morales, únicamente en el orden de la dignidad de los fines, y por consiguiente sin usurpación del primer lugar reservado a la prudencia en el orden del gobierno y de la actividad moral.

Veo cómo la virtud de la religión, colocada inmediatamente debajo de las virtudes teologales, con las cuales está emparentada, constituída sin embargo en parte integrante de la moralidad humana, puesto que al fin de cuentas a nosotros nos perfecciona (aunque con relación a Dios), sobrepujando a todas las virtudes incluso la prudencia que la gobierna, por el fin divino cual es el suyo, veo cómo la virtud de la religión se interpone en el centro del dinamismo jerarquizado de las virtudes, como una de esas "especies de transición", en la concepción embriogénica del universo, que unen y tornan continuos dos reinos.

Dispone de un doble teclado para expresar las armonías divinas de la vida humana; en primer lugar de sus actos exclusivos, oración, adoración, voto, sacrificio; luego de los actos de las demás virtudes morales, prudencia, justicia, fortaleza, templanza, con sus infinitas ramificaciones. Infunde en este doble instrumento el espíritu de homenaje

que es el suyo y arranca de él sonidos armónicos en los que se encuentra transpuesto, humanizado, el tono de las virtudes teologales. Y entonces toda la vida humana, en lo más elevado que tiene, depurada ya por la educación prudente sobrenatural, se encuentra concentrada y transfigurada en un homenaje religioso.

A la luz de esta visión debe ser leído y entendido el sentido de la conclusión con la cual Santo Tomás expresa su adhesión al primado de la religión; la religión, dice en su lenguaje simple, "debe ser preferida a todas las demás virtudes morales" ([52]). Verdaderamente el santo Doctor se ha expresado bien.

Se agolpan aquí las conclusiones prácticas referentes a la orientación funcional de la propia educación personal, moral y sobrenatural. La principal es la que enunciaba en estos términos el apóstol San Pablo: La piedad es útil para todo, contiene como en una promesa toda la vida presente y la virtud futura. Hemos ubicado en páginas anteriores en su verdadero lugar la función de la piedad; la hemos defendido de una invasión, en nombre de una pretendida identidad con las virtudes teologales, del campo de la justicia; para mayor bien de la misma religión, hemos sostenido que esta virtud, por sí misma, era por cierto justicia y no caridad. Pero distinguir no es separar. Ahora que ha sido devuelta a su función propia, que consiste en moralizarnos haciendo de nosotros seres solventes del divino acreedor, la religión puede ofrecerse a la caridad para ser, en su orden de justicia, la ejecutora de las inspiraciones del amor filial. La justicia que damos a Dios por la religión es la justicia que los hijos dan a su padre: es una piedad, no es una justicia arrogante y sin corazón.

La primera virtud que se deberá establecer en el alma de un hijo de Dios será, pues, esta piedad. Todas las demás virtudes que podrá formar luego la educación personal y natural de nosotros mismos recibirán de este modo un im-

([52]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 6, c.

pulso superior. Estarán señaladas con el sello religioso, tendrán el sabor de un culto rendido a Dios. De esta manera la religión aparece llena de promesa para la vida presente, *vitae quae nunc est*, para la labor de moralización que constituye nuestra vida actual. No está menos llena de promesa para la vida futura, *et futurae*, ya que esta justicia para con Dios, impregnada de un sentimiento filial, es la justicia, decíamos, de un hijo del Padre celestial. Con ella éste se ensaya en la suprema justicia del cielo, por ella hace el aprendizaje de la justicia plena que rinden al Padre celestial sus hijos bienaventurados, cuando se realiza en el hombre el deseo del apóstol: *ut sit Deus omnia in omnibus*, cuando Dios es todo en todos.

4.

LA RELIGIÓN IDENTIFICADA CON LA SANTIDAD

Réstanos dar un nombre al estado de alma producido por este resplandor de la virtud de la religión sobre toda la moralidad, bajo la dependencia de la inspiración de las virtudes teologales.

¿Se ha preguntado alguno por qué motivo la palabra *santidad* es exclusiva del lenguaje religioso, por qué llamamos santidad a lo que la filosofía llama moralidad?

He aquí la respuesta:

La virtud moral verdaderamente adquirida, sólida, acabada, la virtud en estado de virtud, como dicen los teólogos, reúne dos condiciones: Liberación de nuestra razón, desembarazada de las pasiones interiores y de toda voluntad desordenada en nuestras relaciones exteriores, a fin de que las pasiones y relaciones estén regidas únicamente por la idea del bien en sus direcciones prácticas; concentración y unificación de todas nuestras energías vivientes para el bien, bajo el gobierno de esta recta razón ([53]).

La vida sobrenatural adopta esta idea de la moralidad

([53]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 8.

humana y hace suyas sus dos condiciones. Solamente que las lleva a su pleno perfeccionamiento y de este modo las transfigura.

El fin de la vida moral sobrenatural es siempre el bien, pero ya no el bien medido con el cuentagotas de nuestra débil razón, sino que es el bien en toda su plenitud, bien concreto, viviente, tipo y ejemplar de nuestro bien racional, que lo abarca y lo perfecciona, el bien divino, Dios.

La unión de nuestra alma con Dios, nunca podría repetírselo demasiado, se lleva a cabo por las virtudes teologales. Por éstas, tomando a Dios mismo y en Sí mismo como objeto y norte de toda nuestra vida, damos a nuestra vida entera una nueva orientación y que la razón no le conocía. La prudencia sobrenatural se ve entonces obligada a trasladar a la altura de los designios de la fe, de la esperanza y de la caridad, el justo medio que es la regla de su gobierno. Esta elevación tiene su repercusión sobre toda nuestra moralidad. Es la abundancia en la justicia, es decir en la moralidad, de la cual habla el Evangelio.

Las dos condiciones fundamentales de la moralidad se encuentran transfiguradas por esta causa. Es evidente, en efecto, que la liberación de lo inferior que resulta del encuentro de nuestra alma con el Bien divino, debe ser más radical que si se tratase solamente de realizar en nosotros el bien racional. Es evidente que una unificación más funcional de todas nuestras energías es exigida a aquel que pretende directamente el fin último que a aquel que se concentra para un bien racional siempre limitado, al menos en nosotros, en algún punto.

La prudencia infusa, bajo la inspiración de las virtudes teologales, produce, pues, en nuestra moral un efecto de purificación más absoluto a la par que una unificación más exigente. La moralidad sobrenatural, por esta doble razón, estará más acabada.

Ésta es la santidad, palabra cuya doble etimología, ἅγιος de ἀ γῆ, sin mezcla de materia, y *sanctus*, de *sancire*,

sellar, cimentar, corresponde a los dos aspectos del resultado moral obtenido.

Ahora bien, este doble resultado superior no podría ser obtenido con la perfección y el acabamiento que requiere el bien divino sin que se haya apelado a la virtud de la religión, en la materia y con la importancia que le hemos reconocido en la cuestión precedente. Y por este motivo Santo Tomás corona la exposición de su doctrina sobre la virtud de la religión con esta sentencia: La virtud de la religión es idéntica a la santidad, únicamente el aspecto es diferente([54]).

Procuremos penetrar las razones profundas de esta identificación: El objeto de la religión, decíamos, es rendir a la Divinidad el culto que le es debido. Y este culto es doble: culto propiamente dicho, oración, adoración, voto, sacrificio, con la devoción interior que es el alma de los mismos; culto de extensión por la intención de homenaje extendida sobre toda nuestra vida moral.

Ahora bien, cae de su propio peso que cuanto más desembarazados de toda aleación estén los actos especiales del culto, para empezar por éstos, tanto más tendrá la plenitud de su alcance el homenaje que ellos rinden a Dios. Un símbolo de esta pureza del culto nos es dado en esa limpieza inmaculada, en esa inmunidad material exigida de los templos y de los objetos, lienzos y vasos, que sirven para el culto([55]). La significación de las mismas es transparente: Purificaos, dirá la Escritura, los que lleváis los vasos del Señor. Y San Juan Crisóstomo: Pura sea tu alma, puro sea tu pensamiento, porque puro es el sacrificio. De este modo el trabajo propio de la virtud de la religión está orientado en el sentido de una purificación moral intensiva. Para acercarse a Dios, uno nunca podría estar suficientemente desembarazado de lo que no es Dios y de lo que se opone a Dios. "Si al tiempo de presentar tu ofrenda en el altar

([54]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 8.
([55]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 8.

te acuerdos que tu hermano tiene alguna queja contra ti, ve primero a reconciliarte con tu hermano y después ven a presentar tu ofrenda." Esto es propio de una lógica religiosa manifiesta.

No es menos evidente que estos mismos actos especiales, la adoración, la oración, el sacrificio, la promesa de los votos, exigen la atenta concentración de todas nuestras energías, la unificación de todos nuestros pensamientos, intenciones, miradas, gestos, por consideración a la excelencia divina que queremos honrar. También en este caso encontramos un símbolo de lo que debe ser nuestro culto en el templo cristiano cuya arquitectura converge hacia el santuario y parece destinado a llevar nuestros ojos, nuestras actitudes, nuestros espíritus, hacia el altar en el que Dios habita. El templo cristiano, en virtud de esta disposición, es como aquel aposento secreto del cual ha dicho el Salvador: Cuando quieras rezar, no vayas a ponerte de pie en medio del templo o en las esquinas de las plazas para ser visto de los hombres. Entra en tu aposento, cierra la puerta y ora a tu Padre en el secreto de tu retiro.

De este modo el ambiente y las condiciones indispensables para que los actos propios del culto tengan su pleno valor y significación, apoyan, refuerzan, exigen como primer requisito esa purificación respecto a lo inferior y esa concentración que la facultad del gobierno sobrenatural, la prudencia infusa, procura por su parte realizar con el objeto de abrir paso a la razón sobrenaturalizada y permitirle gobernar nuestro mundo inferior según las inspiraciones de la caridad. Las dos influencias tienen el mismo sentir y se prestan mutua contribución. Pero la de la religión es más apremiante en cierto sentido porque además del impulso general del amor de Dios, que posee en común con la prudencia, añade la urgencia que nace de la necesidad especial de purificarse y de unificarse poderosamente en que se encuentra el alma religiosa, para hacer frente directamente a los derechos exigentes de la Excelencia divina.

Si ahora pasamos de los actos especiales del culto a esa

influencia general que ejerce la religión al derramarse sobre todo el contenido de nuestra vida moral, para elevarla a la altura de un culto, deberemos reconocerle la misma virtud liberadora y a la vez, unificadora ([56]).

¿Hay algún pensamiento que despierte más en nosotros la necesidad de purificarse como el pensamiento de la presencia de Dios? Si en las relaciones humanas el pensamiento y el respeto que sentimos por un alma elevada, ideal, perfecta y amiga, basta para detenernos en la pendiente del mal, para purificarnos, ¿qué será con el pensamiento de Dios? Esta presencia de Dios en la vida es la fe que nos da la convicción de la misma, es la caridad que la mantiene y la vivifica. Pero la religión agrega a ella una voluntad activa, abnegada, de entregarse a todo lo que puede procurar la gloria de Dios muy amado. Hacedlo todo para gloria de Dios, nos sugiere. Esto es un culto. ¿Pero cómo realizar este culto, si el oro puro de nuestras intenciones permanece mezclado con nuestros pensamientos sensibles o con las relaciones mundanas? No, no hay nada que refuerce tanto la virtud purificadora de la moralidad como la voluntad de convertir toda la vida propia en un homenaje a Dios. Y por este motivo sin duda el primer impulso que comunica a un alma la idea de que está llamada a consagrarse por completo a Dios, es un impulso purificatorio. Y por esta razón, en los santos, que hacen de su vida entera un culto perpetuo, hay un trabajo de liberación de lo inferior renovado sin cesar, continuamente más exigente. ¡Reléase, con este hilo conductor, la vida de un santo, de San Francisco de Asís por ejemplo!

Y de semejante manera, nada contribuye tanto a concentrar todas nuestras actividades hacia el fin divino como la convicción de que toda nuestra vida debe ser un culto a Dios. Dios es nuestro primer principio y nuestro último fin, y por este motivo es el motor inmutable, infinitamente exigente por sus derechos, infinitamente póderoso por sus atractivos. Un alma que ha visto esto, que cree en estos

([56]) *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 8 y ad 2.

derechos de Dios y que los ama, se siente irresistiblemente inclinada a hacer converger hacia el culto de Dios todas sus energías, a unificarlas, a hacer de ellas una hermosa ceremonia desarrollándose por completo, y con armonía, para gloria de Dios. Al comienzo de su Suma contra los Gentiles([57]), Santo Tomás de Aquino, citando unas palabras de San Hilario, nos descubre en estos términos el estado de esta alma: "Sé bien que debo a Dios, como la obligación principal de mi vida, el que toda palabra mía y todo sentimiento de mi alma lo proclame". He ahí, tomado de la realidad de un alma santa, el poder unificador de todas nuestras energías brotado del resplandor de la intención religiosa sobre toda la vida moral del cristiano.

Concluyamos, pues, que la religión, tanto por las exigencias de sus actos propios como por el resplandor que ejerce, constituye para la purificación de nuestras costumbres y para la concentración de todas nuestras energías morales para el bien, un poderoso auxiliar de la facultad del gobierno sobrenatural, la prudencia infusa, al servicio de las virtudes teologales.

La influencia de la religión trasplanta al seno mismo de la labor moral ese vigor especial, apremiante, que solamente comunica la proximidad y la acción presente de los derechos de nuestro primer principio y de nuestro último fin. Hazlo todo para gloria de Dios, se dice y se repite a propósito de cualquier cosa el alma que está bajo su influencia. Es un resorte interior, que continuamente la apremia y se pone en juego, en el sentido de una moralidad, cuyas sublimidades y conclusión no conoce la moralidad ordinaria y cuya divisa es la palabra del Evangelio: Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto.

Solamente este estado especial, único, incomunicable de moralidad, y que únicamente la religión puede y sabe provocar, obtiene y conserva por consentimiento universal el nombre de santidad. Se ha hablado de santidad laica. Estas

([57]) *Contra Gentes*, l. I, c. 2.

son dos palabras que no se avienen. Para el que ha penetrado a la luz de la vida de los santos la significación de la palabra santidad, no hay, no puede haber santidad laica.

En resumen, el laicismo quería excluir a la religión de la moral, como a una excrecencia parásita. Un estudio profundizado, por el contrario, suponiendo es cierto que Dios existe, nos ha mostrado por el contrario en la religión la energía generadora de esa moralidad superior que se llama santidad.

He ahí algo que no sospechaban los que van repitiendo altaneramente, como una señal decisiva de su superioridad, la frase de ese émulo del poco inteligente Nicodemo: ¡Entre nosotros y vosotros está toda la cuestión religiosa!

Sí, sin duda alguna; pero, responderemos nosotros, ¿qué habéis ganado, desde el punto de vista del perfeccionamiento moral del hombre en la santidad, con esta irreductible oposición?

LA DEVOCION (58)

La virtud de la religión es la fuente de numerosos actos, con los cuales se realiza en nosotros el homenaje especial a Dios, que hemos llamado culto.

Entre estos actos de religión hay interiores y exteriores. Según Santo Tomás, los actos internos son la devoción y la oración, y los actos externos se llaman la adoración, el sacrificio, la ofrenda, las contribuciones para el culto, los votos, la práctica de los sacramentos, el juramento, el uso del nombre de Dios, sea para conjurar a alguno, sea para alabar a Dios (59).

Estos actos externos más bien son obras que actos. Los verdaderos actos de religión no pueden ser más que internos. Por la incorporación y la asimilación de la devoción interior adquiere la obra externa su plena significación y su valor de acto de religión. *El Padre busca verdaderos adoradores en espíritu y en verdad* (60).

Hablemos en primer término de los actos internos.

Nuestro interior es voluntad y razón. Nuestro exterior son el cuerpo y los bienes para nuestro uso. En este punto de vista se coloca Santo Tomás para clasificar la devoción y la oración entre los actos internos de la religión. Quiere decir que éstos son actos inmanentes al alma espiritual y que, de suyo, no tienen otra materia fuera de una materia psicológica, mientras que los actos externos tienen necesariamente una materia corporal o material.

Pero esto no significa que la devoción y la oración estén en un mismo plano. El orden según el cual son enumera-

(58) *Summa Theol.*, II-II, q. 82.
(59) *Ibid.*, 82-91.
(60) *Joan.*, IV, 23.

das ya lo insinúa, y un poco de reflexión alcanza la diferencia.

Santo Tomás, al colocar la devoción, acto de voluntad, antes de la oración, acto de la inteligencia, sigue un orden opuesto al de la enumeración de las virtudes teologales. Aquí la fe, virtud en resumidas cuentas intelectual, precede a la esperanza y a la caridad, virtudes de la voluntad. ¿De qué proviene esto?

Del hecho de que en el primer caso nuestra vida divina debe "ser constituída" por completo. Ahora bien, esta vida recibe su principio con el contacto de las realidades divinas. La fe les franquea la entrada de nuestro interior. Solamente cuando se cree, se puede esperar y amar. La fe proporciona a la esperanza y a la caridad su alimento. Únicamente una fe verdadera hace verdadera a la caridad, dice en algún lugar nuestro Doctor. Antes que la caridad, pues, debía ser colocada la fe, virtud del umbral.

Por el contrario, cuando interviene la virtud de la religión, nuestra vida divina ya está formada (61), está constituído nuestro gobierno personal (62). Ya no se trata más que de hacerlos resplandecer. La religión, primera virtud moral (63) procedente de la virtud de la justicia, que es esencialmente virtud de voluntad, deberá traducirse ante todo por un acto de voluntad: a este acto llamamos la devoción.

De lo cual se deduce que la oración, sin ser una obra externa propiamente dicha, está bajo la dependencia de la devoción que ha dado su primer impulso a la actividad religiosa, y que no es un acto interior de religión con el mismo título que la devoción, puesto que es exterior a ésta por el hecho de su dependencia. Es religiosa por participación, es decir, que permaneciendo como la devoción, desde el punto de vista psicológico, acto inmanente cuya substancia toda es proporcionada por el alma racional (en oposi-

(61) Cf. nuestro artículo en la revista *La Vie spirituelle*, n. 2.
(62) Cf. nuestros artículos del año 1918 en la *Revue Thomiste*.
(63) Cf. nuestro artículo precedente sobre la virtud de la religión.

ción a los actos propiamente externos), participa con éstos, desde el punto de vista religioso, de la categoría de acto derivado, de acto que "recibe" la impregnación religiosa que únicamente la devoción bebe en su fuente.

En cuanto a las obras propiamente externas, la enumeración de las mismas las divide en tres categorías, según que ofrezcamos a Dios el homenaje de nuestro cuerpo (adoración), el homenaje de los bienes que son propiedad nuestra (sacrificio, ofrendas, primicias, contribuciones, votos), o finalmente que tomemos de Dios sus propios bienes para hacer con ellos el homenaje (práctica de los sacramentos, juramentos, conjuro y alabanza divina).

Con la ayuda de estos esclarecimientos podemos entrar ahora en nuestro tema: El gobierno y la educación sobrenaturales y personales de nosotros mismos por la devoción.

Este tema exige cuatro consideraciones:

La naturaleza de la devoción.
Las causas de la devoción.
Los efectos de la devoción.
La devoción y las devociones.

1. LA NATURALEZA DE LA DEVOCIÓN

¿Qué no se ha dicho...? Mas, ¿qué cosa no he pensado o dicho yo mismo sobre los devotos y sobre las devociones? Los falsos devotos, los devotos demasiado poco inteligentes, la puerilidad de ciertas devociones, la exageración o el materialismo en la práctica de las mejores, han comprometido uno de los más hermosos vocablos del lenguaje religioso.

Veamos, pues, en primer lugar, con Santo Tomás, el vocablo, ese indicio con tanta frecuencia revelador de la realidad, y luego nos la veremos con la misma realidad.

I. — La palabra: devoción. En realidad *devoto*, simple transcripción del *devotus* latino, significa *dedicado*.

En el lenguaje de los antiguos la palabra dedicación no dejaba de despertar una significación religiosa, la idea de

consagración o de sacrificio. Santo Tomás realza este sentido literario y lo apoya en un pasaje de Tito Livio que relata la dedicación de los Decios que ofrecieron sus vidas a los dioses por la salvación de su ejército[64]. Hubiese podido citar la hermosa expresión de Cicerón sobre el mismo hecho: *devotiones Deciorum*.

La noble idea de dedicación no está alterada por esta acepción religiosa; despierta el pensamiento de un don total de uno mismo y de su actividad por una obra, una causa, una persona. Es por consiguiente la más indicada para caracterizar el estado de alma de aquellos que emprenden la tarea de entregarse prontamente a todo lo que honra y glorifica a Dios, lo cual es la definición misma de la virtud de la religión.

No obstante la legitimidad de esta naturalización religiosa del término: *dedicación*, es útil conservar las dos denominaciones: dedicación, devoción, y sus derivados, dedicado, devoto, para distinguir la simple dedicación, acto de una virtud moral, de la dedicación religiosa que tiene un carácter de consagración. Recuérdese sin embargo que la devoción, aunque posea una significación propiamente religiosa, no por eso deja de conservar su valor genérico original de dedicación, y que la nobleza de este sentimiento permanece incorporada a ella y constituye su substancia moral interior.

II. — Pasemos de la palabra a la cosa significada por ésta.

La dedicación es obra de voluntad, de una voluntad en movimiento, que acciona y mueve todo un mundo de actividades[65].

Y por eso la devoción toma en su misma fuente primera, la voluntad, a la actividad religiosa. Ésta todavía no es ni la oración, acto de la práctica, ni el culto externo, adoración, sacrificio, etc., actos de nuestros poderes utilizadores. Todo este conjunto seguirá, será manejado por ella, y por

[64] *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 1; TITO LIVIO, *Décadas*, I, 1, 8; I, 10, c. 19.
[65] *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 1, ad 2.

lo mismo se incorporará sus directivas. Pero la propia devoción está antes de sus materializaciones, toda ella es voluntad motriz; es la intención voluntaria simple y primitiva, pero ya soberanamente activa, de honrar a Dios por el culto.

Y honrar a Dios por el culto, ¿no es todo el objeto de la virtud de la religión? Y por eso la devoción extrae y derrama al exterior toda la savia oculta de esa virtud de nuestra voluntad que es la religión; hace pasar a ésta, por completo y de un solo golpe, al acto. Esto es propio de la religión en estado naciente, de la religión en estado puro. La naturaleza interior de la virtud de la religión se extravasa, se trasfunde y se traduce por completo en acción en la devoción.

Y por esta razón Santo Tomás define a la devoción como una voluntad, una pura y simple voluntad de entregarse prontamente a todo lo que se refiere al servicio de Dios. Éste es un acto muy especial en y por su misma plenitud y que no se confunde con ninguno de la misma clase.

III. — ¿Por qué Santo Tomás inserta esta cualidad de la prontitud en el seno mismo de su definición, como si fuese esencial? Existe otra virtud moral cuya definición encierra también la prontitud: es la obediencia ([66]). Pero, por lo que toca a ésta, creemos descubrir en seguida la razón. La lentitud es la característica de las decisiones de los que deben deliberar personalmente para tomar una determinación. Y precisamente el obediente, como tal, no tiene que deliberar, porque se encuentra ante la autoridad, que ha deliberado por él. Puesto que todo ha sido deliberado, sólo resta ejecutar: si es necesario ser lento en la deliberación, es preciso ser ligero en la ejecución ([67]). La prontitud, pues, es la cualidad del estado del obediente como tal. Tan pronto como está en presencia de la orden formal de la autoridad que tiene derecho sobre él, su voluntad se

([66]) *Summa Theol.*, II-II, q. 104, a. 1 y 2.

([67]) *Oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tarde (Summa Theol.*, II-II, q. 47, a. 9).

somete y entra en acción: es una razón concluyente ([68]).

Ahora bien, si se lo examina bien, el devoto se encuentra ante una situación análoga no ya respecto a una autoridad, a un jefe, sino respecto a la autoridad absoluta de la excelencia divina, la cual manda a su manera, con mayor apremio que las autoridades más obedecidas.

¿Qué cosa manda imperiosamente una voluntad? El bien del que quiere. Nuestra voluntad es la facultad de nuestro bien. Colocad la voluntad frente a nuestro bien, hela ahí al punto requerida a amarlo. Es el ojo abierto frente a la luz: no puede no ver. Éste se rinde, si podemos expresarnos de esta forma, a la autoridad de la luz.

Pero, sea el bien en perspectiva nuestro último fin, es decir ese bien primero y esencial del que parte todo movimiento en el orden del bien, del que todos los bienes extraen su potencia atrayente y encantadora, ¿puede suponerse en tal caso en la voluntad la menor dilación? No, el imperio del fin último, cuando éste se descubre a una conciencia, es absoluto e inmediatamente exhaustivo de toda la voluntad ([69]).

La virtud de la religión tiene precisamente como objeto y resultado el colocar al que la posee en contacto inmediato con el fin último, bajo el aspecto especial que considera el culto, la excelencia divina. Si puede haber dilaciones en esos actos materiales del culto: oración, ofrenda, voto, etc., a causa del justo medio que se debe observar en esta materia para ajustarla bien a los fines del culto, no hay ninguna razón para desistir cuando se trata de la simple y pura voluntad de ofrecerse, con sus actos y sus bienes, en homenaje a la excelencia divina, simple aspecto de nuestro último fin. Ahora bien esta voluntad, como hemos dicho, es la devoción. El devoto, pues, no tiene más que obedecer. La prontitud se impone. Es la cualidad específica tanto de la devoción como de la obediencia.

En el fondo, las dos situaciones son semejantes: en el caso

([68]) Con las debidas reservas en ciertos casos excepcionales.

([69]) *Summa Theol.*, I-II, q. 1, a. 6.

del devoto, el encuentro de su voluntad con su último fin, el cual no es objeto de deliberación, sino de adhesión espontánea y natural; en el caso del obediente, el encuentro con una autoridad representativa de la autoridad divina y por lo tanto del imperio del último fin. En ambos casos, supresión de todo intermediario, de toda deliberación: simple arranque de una voluntad que se rinde al acto de presencia del objeto hecho para dominarla. Y sin duda alguna por esto, por una especie de transfusión de cualidades, se dirá que el obediente puede y debe ser devoto ([70]).

IV. — Esta solución de la cuestión de la prontitud nos lleva directamente a una comprehensión más profunda de la devoción. Penetremos, a su luz, en las perspectivas grandiosas que Santo Tomás le abre en el campo religioso y que con su laconismo discreto pero pleno ha encerrado en alguna parte en esta simple frase: la devoción es el acto principal de la religión ([71]). Tomad aquí la palabra *principal* con el sentido formal que posee en el lenguaje del santo Doctor: el acto que prevalece, que manda, a cuyo servicio y honra están destinados todos los que vienen detrás de él, en una palabra, si me atrevo a tomar este término en su antigua acepción, su príncipe.

Expliquemos un poco más esto.

En la cumbre de nuestra actividad psicológica organizada y jerarquizada existe, según Santo Tomás, un acto, pieza principal de toda la actividad voluntaria; es la voluntad simple del fin y principalmente del fin último ([72]). En este acto, pura reacción de la voluntad racional bajo la influencia del objeto que le está naturalmente destinado, primera emanación de esta facultad dominadora, preexiste en realidad toda la energía que se extiende en seguida a todo el organismo voluntario y moral. Pues sólo después de haber querido el fin, la voluntad, moviéndose a sí misma, se determina a querer todos los objetos que llenan los

([70]) *Summa Theol.*, II-II, q. 104, a. 3, ad 1.
([71]) *Summa Theol.*, II-II, q. 104, a. 3, ad 1.
([72]) *Summa Theol.*, I-II, q. 9.

pormenores de la vida y que no son sino medios de alcanzar el fin previamente querido. Y esto es especialmente cierto del fin último siempre presente, con sus exigencias absolutas, detrás de todos nuestros objetos, que él transforma en fines operantes. De donde se sigue que todo el desarrollo del obrar humano está bajo la jurisdicción de esta voluntad primera del fin último del hombre, y que esta voluntad gobierna y mide todos nuestros pasos ([73]). Pongamos a *Dios* en el lugar del *fin último,* como es en realidad y concluiremos que todo el obrar humano, para ser normal, debe organizarse bajo la presión de esta voluntad primera, esencial, que ama y quiere a Dios.

Lo que es verdadero para el conjunto del obrar humano es aplicable a todo el ciclo del obrar humano, muy especialmente al ciclo de la actividad religiosa. Porque en este caso, en virtud de la misma naturaleza de la religión, hay una continuación directa del contacto entre la voluntad y nuestro último fin, ya que la religión no es más que la voluntad de rendir a Dios un culto adecuado a su excelencia.

Y por eso, la voluntad primera, en la que se vierte la intención esencial de la religión, que es la misma religión en estado naciente y pura todavía de toda mezcla de culto material —la devoción, para llamarla por su nombre— posee, como reconcentrado en su germen, con la plenitud y el vigor natural del germen, todo el desarrollo futuro de la vida religiosa. Esta va a abrirse dentro de poco en sus múltiples actividades y en la variedad de sus obras, oración, sacrificio, ofrendas, votos, juramentos, alabanzas, etc.; pero ello no será sino en virtud del impulso de la voluntad general y pronta de servir a Dios que es su raíz, y por lo tanto en virtud de la devoción.

He aquí algo que, no ya rehabilita, sino que glorifica espléndidamente a los verdaderos devotos. La devoción de éstos no es un acto especial de su religión, situado en el mismo plano que los demás, confundido y como perdido en-

([73]) *Summa Theol.*, I-II, q. 1, a. 6.

tre los demás, más borroso que éstos a causa de su naturaleza inmaterial y por lo mismo inasible para nuestra naturaleza sensible.

Menos todavía es ella la virtud de las "devociones", que son, dirá Santo Tomás, su materia secundaria y con frecuencia adventicia y facultativa. La devoción se enfrenta sólo con Dios, como la religión, de la cual aquélla posee en forma dinámica toda su virtud transfundida. La devoción es el impulso primario y generador de toda la vida religiosa y cultual. Gobierna y penetra todos los actos religiosos, y no solamente los que tienen relación por su naturaleza con los fines del culto. El devoto puede hablar devotamente así como puede rezar devotamente, comer o caminar devotamente, así como arrodillarse devotamente, obedecer devotamente, estudiar, sufrir devotamente. No hay nada en el campo moral que escape al espíritu de devoción. Este se halla idéntico en los actos del culto y en todos los pormenores del culto, no como un acto particular o como una cualidad exterior visible —lo que a veces lo hace molesto y odioso— sino como el impulso del primer motor que se insinúa por todas partes, y se encuentra presente y operante en todos los mecanismos que están bajo su dependencia y de los cuales es el alma viviente (74).

2. LAS CAUSAS DE LA DEVOCIÓN (75)

Veo aquí a los devotos, esos expertos autorizados en la materia, dirigirme un reproche. Esta síntesis de Santo Tomás, dicen, es hermosa; pero no revela más que un aspecto de la devoción, su lado activo. Esta idea de una devoción enteramente formada de voluntad y de cumplimiento de la justicia no corresponde plenamente a lo que siente el devoto

(74) *Devotio ad religionem pertinet cujus est primus actus, necessarius ad omnes consequentes. Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 15: cf. a. 14. Primero, no por el origen o la categoría, sino en el orden de la causalidad.

(75) *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 3.

pueblo cristiano. Sí, la devoción es dedicación, voluntad pronta de hacer todo lo que procura gloria a Dios; pero es también sentimiento cordial, gusto de Dios y de las cosas divinas. Este sentimiento y este gusto no son quizá lo que interesa más, ya que "Dios sea servido" está antes que todo lo demás; pero no por eso dejan de ser la continuación fatal de la devoción al mismo tiempo que la confortación de los devotos. Vuestra idea de la devoción pasa en silencio lo más característico que hay para nosotros, devotos, en la devoción y, en todo caso, lo mejor que hay en la devoción. Para decirlo todo, apenas si es devota.

Deseamos dar una satisfacción a los que nos dirigen este reproche tanto más cuanto que su observación se apoya en un hecho real y cuanto que este hecho tiene ciertas consecuencias del mayor interés para el buen gobierno de nosotros mismos en la práctica de la devoción y para la educación de ésta.

Nuestra excusa. No podíamos decirlo todo de una sola vez. Era preciso en primer término desembarazar y esclarecer bien lo que pertenece propiamente a la devoción, lo que constituye su originalidad como acto de religión, a saber, ser la expresión primera y toda pura de esta virtud, la causa universal y radiante de todas sus manifestaciones interiores. Ahora que ha sido llevada a cabo esta tarea fundamental, sin que retractemos nada de lo que ha sido determinado, somos felices en hacer justicia a estas reclamaciones las cuales, como acabamos de ver, señalan no tanto la esencia de la devoción cuanto los acompañamientos normales que ella debe a sus causas superiores. ¿Cuáles son estas causas de la devoción? Santo Tomás enumera dos: la caridad y la meditación.

I. PRIMERA CAUSA DE LA DEVOCIÓN, EL AMOR DE DIOS

Para comprender lo que vamos a decir, es preciso no perder de vista el estado orgánico de solidaridad en el que están y viven en nosotros todas las virtudes, tanto teologales

como morales, así como sus diversos actos. Ninguna virtud ni ningún acto de virtud están aislados. Hay incesantes y penetrantes influencias de las virtudes superiores, especialmente de las virtudes teologales, sobre las virtudes morales; están también las repercusiones de la actividad de las virtudes morales sea entre sí, sea sobre las virtudes teologales. Y si entre estas influencias y estas repercusiones hay algunas raras y ocasionales, hay también algunas fracuentes y normales, que van de una virtud a otra, a causa ora de su dependencia en la jerarquía de las virtudes, ora de una afinidad en la función que deben desempeñar en beneficio de la vida del conjunto. De ahí proviene el hecho de que una determinada propiedad, una determinada actividad, sin formar parte de la esencia especial de una virtud, le pertenezca normal y habitualmente a causa de su compenetración con otra virtud.

La virtud de la religión, decíamos, tiene una afinidad manifiesta con las virtudes teologales, en razón de su relación con la excelencia divina, la cual, aunque no sea su objeto directo, no deja por eso de ser su fin exclusivo ([76]). Por otra parte, la virtud de la religión, cumbre de la virtud de la justicia, la más elevada de las virtudes morales, virtud de la voluntad como la misma caridad, aunque por diferente razón, se ofrece la primera para el gobierno de la prudencia operante por los fines de la caridad y, por consiguiente, es la primera que es utilizada. De esta doble situación se deriva un vínculo muy estrecho entre la religión y la caridad. Si esta afinidad debe hacerse sentir en un acto de la religión, éste es seguramente en el acto de devoción, en el que la religión se vierte enteramente viva, sin esas materializaciones que traen consigo los actos siguientes del culto, oración, sacrificio, sin la preocupación de la medida prudente que se debe llevar en todo esto, en una palabra, como pura y simple intención voluntaria. Entre la caridad y la devoción, la simpatía llega pues a su máximum. La

([76]) Cf. El artículo sobre la virtud de la Religión, *Revue Thom.*, 1919, n. 7, págs. 217-220.

devoción en un acto destinado a favorecer las empresas de la caridad abriéndose salidas en nuestra moralidad sobrenaturalizada.

A estos motivos generales se añade un motivo especial y de experiencia, señalado por Santo Tomás. La caridad tiene a Dios no solamente como objeto: es una amistad con Dios. Ahora bien, no hay nada como la amistad para hacernos propensos a ponernos al servicio de nuestro amigo, a prestarle el honor que le es debido. La devoción, pues, brota de la caridad como de una fuente ([77]).

"Que el hombre, concluye Santo Tomás, se entregue a Dios por las obras del culto divino, sin duda procede inmediatamente de la religión, pero se ordena por su intermedio a la caridad, principio superior de la religión" ([78]).

De lo cual resulta que el acto concreto de devoción está normalmente penetrado y munido interiormente de amor de Dios, y que constituye como un cuerpo único animado de una doble vida, vida de religión y vida de caridad.

Sin embargo, esta compenetración del amor y de la religión en un solo y mismo acto no es confusión. La religión busca y procura en la devoción el don de nosotros mismos debido a Dios en justicia ([79]); la caridad por su parte, de acuerdo a su ley interior, busca en este mismo acto la unión con Dios. La caridad suscita la devoción como un ejercicio de amor, a fin de hallar en ella un medio de adherirse a Dios con una unión espiritual ([80]): y cuando ha logrado este resultado, se alimenta entonces de la devoción que ha provocado, como toda amistad se nutre y se acrecienta con el cumplimiento de los deberes para con los que ama ([81]).

Todo esto no ocurre, es evidente, sin un sentimiento cordial y ese gusto de Dios que experimentan los devotos

([77]) *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 2, ad 2.
([78]) *Ibid.*, ad 1.
([79]) *Ibid.*, a. 2, c.
([80]) *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 2, ad 1.
([81]) *Ibid.*, ad 2.

y cuyo desconocimiento éstos nos reprochan. No desconocemos nada, sino que queremos de veras dar a cada uno su parte. A la caridad, la unión con Dios y el sentimiento cordial, *gaudium*, que se origina de ella y normalmente se incorpora a la devoción; a la devoción propiamente dicha, primera actividad de la virtud de la religión, la voluntad pronta de dar justicia a Dios mediante los actos del culto.

Por donde se ve que la idea teológica de la devoción no deja de ser devota. Sólo que está más estudiada que el sentimiento vulgar y un poco superficial: lo que la experiencia comprueba, ella lo analiza y descubre su estructura interna.

II. SEGUNDA CAUSA: LA REFLEXIÓN SOBRE LOS BENEFICIOS DE DIOS Y NUESTRAS PROPIAS MISERIAS.

Henos, pues, aquí ante los tres elementos del acto de devoción, la caridad que es su principio superior pero externo, la religión que lo emite, el sentimiento cordial que lo acompaña. Podemos deducir ahora las consecuencias del más elevado interés para ese buen gobierno de nosotros mismos en la práctica de la devoción que hacíamos vislumbrar.

El amor de Dios es el principio superior de la devoción. Esto nos indica el camino que debemos seguir para estimular, engendrar, reanimar en nosotros la devoción. Cuántas almas se lamentan de no tener devoción, de arrastrarse en el servicio de Dios, de no saber qué medio emplear para suscitar en sí esa prontitud de voluntad en servir a Dios, de la cual se creen justamente deudores y que es el voto de sus corazones cristianos. La respuesta está a la vista. ¿Amáis verdaderamente a Dios, por Él mismo y sobre todas las cosas? Sí, sin duda, allá en el fondo; pero quizás con un corazón lánguido, abandonándoos a esos altibajos, a esas intermitencias y a esas divisiones que son la historia de tantas almas cristianas. Lo amáis, pero con tibieza.

Sólo Dios, es cierto, da la caridad, madre de la devoción.

"Él llama a quien juzga digno, dice San Ambrosio; hace religioso a quien quiere: y si hubiese querido, hubiese hecho devotos a los impíos Samaritanos" ([82]).

Pero sería entender mal la conducta de Dios el aguardar de Él nuestra conversión, sin hacer nada para secundarlo. Dios no nos justifica sin nosotros, dice el Apóstol. La gracia de Dios nos solicita y nos apremia sin cesar. ¡A nosotros nos toca, con este estímulo, franquear a Dios la entrada de nuestros corazones! ¿Cómo llegaremos a este resultado?

1. Ha dicho el salmista: cuando reflexiono, se enciende en mí algo así como un fuego. El amor brota de la inteligencia de nuestro bien ([83]) y el amor de Dios nace de la inteligencia de Dios. ¿Cómo amar a Dios, si no se lo conoce, o si se le conoce poco, o sólo se piensa en Él raramente y con un pensamiento distraído? El secreto de la práctica del amor de Dios es el pensamiento habitual de Dios, y especialmente el pensamiento de su infinita bondad y de los beneficios sea generales, sea individuales, con que Le place colmarnos. Entonces el alma exclama con el salmista: Mi bien es estar adherido a mi Dios y colocar mi esperanza en el Señor Dios ([84]). Semejante visión del espíritu excita en nosotros el amor de Dios, y este amor de Dios, causa superior de la devoción, así renovado y fortalecido, nos sugiere que nos entreguemos a Él a su servicio, a su culto, a su honor y a su gloria.

2. Esta meditación no es la única que influye en nuestra devoción. La devoción, acto de la virtud de la religión, es una perfección de nuestra voluntad como la caridad. La voluntad religiosa puede por eso beber directamente en la fuente de la meditación. Ahora bien, hay una consideración que se encamina en línea recta a inspirarnos la devoción: es el pensamiento de nuestras faltas y de nuestras insuficiencias. No hay nada como esta convicción para ha-

([82]) *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 3.
([83]) *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 3, c.
([84]) *Ibid.*

cernos sentir hasta qué punto tenemos necesidad de apoyarnos en Dios: He levantado mis ojos a los montes de donde me viene el auxilio, dice el Salmista; mi socorro viene del Señor que ha hecho los cielos y la tierra ([85]). Léase a este fin las confidencias en las cuales un San Pablo se conmueve con el recuerdo de sus faltas y encuentra en ellas la inspiración de las más devotas elevaciones hacia Dios que ha tenido misericordia con él ([86]).

Esta consideración excluye la presunción, que con la tibieza, es el gran obstáculo para la devoción. Cuando uno confía en su valor, en sus medios, cuando tiene confianza en sí mismo, cómo experimentaría la necesidad de entregarse a Dios con la intensidad que caracteriza a la devoción. "Todo lo que para nosotros es causa de elevación, y no sólo la ciencia, dice Santo Tomás, es una ocasión para que confiemos en nosotros, y por consiguiente para que no nos estreguemos totalmente a Dios. Y por esta razón la devoción abunda más en los simples y en las mujeres, en quienes reprime el deseo de elevarse. Solamente es una *ocasión*, ya que toda perfección humana, incluso la ciencia, puede ser sometida perfectamente a Dios, y por lo mismo se aumenta la devoción" ([87]).

Poseemos en estas dos consideraciones, Dios y sus beneficios, nuestra miseria y nuestro pecado, los dos puntos de unión y como los dos polos en los cuales reposa y gira el ascetismo tomista. Estos son los primeros principios, puede decirse, de la vida cristiana. Ellos obran a modo de un resorte de acción sobre las dos virtudes generadoras de la santidad, la caridad, virtud del corazón, y la religión, virtud de la voluntad operante. El punto de convergencia de su influencia es el acto de devoción, del cual depende todo el resplandor ulterior del culto y del servicio de Dios.

Es suficiente decir hasta qué punto son causas esenciales de la vida religiosa estas dos consideraciones; y no puede

([85]) *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 3, c.
([86]) *I Tim.*, I, 12-17.
([87]) *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 3, ad 3.

menos de notarse aquí la armonía de las mismas con las que el Educador divino coloca como base de la vida de la devotísima discípula de Santo Tomás, Santa Catalina de Siena ([88]).

3. LOS EFECTOS DE LA DEVOCIÓN

Del hecho de que el sentimiento cordial, inherente a la devoción, nace bajo la influencia del amor de Dios y de la contemplación, no debería concluirse que el gozo de la devoción no tiene su cualidad propia y su sabor.

El alma devota recibe sin duda el rebote del gozo del Bien divino que engendra la caridad ([89]) y del goce inseparable del acto de contemplación ([90]); pero cuando se incorporan a la devoción, estos valores se modifican: se coloran, por así decir, a su contacto, como sucedería con un haz de luz blanca que atravesase una falsilla de color.

En efecto, es una ley general que rige la recepción de las influencias en el seno de un dinamismo jerarquizado, que la acción de las causas superiores es recibida por los órganos inferiores según el modo de ser de estos últimos.

Toda delectación, especialmente, está modelada de alguna manera sobre el acto especial del cual procede, lo acompaña *sicut decor juventutem*, dice Aristóteles ([91]). A la caridad, ante todo amor de complacencia del bien divino, corresponde un gozo tranquilo, *gaudium*, réplica del efecto paralelo de la caridad, la paz ([92]). A la contemplación, acto estático, si se puede decir, corresponde un gozo reposado, que se deleita de la verdad, *delectatio*. Pero a la devoción, toda prontitud para el honor de Dios y para lo que se refiere a éste ([93]), no le interesan esos gozos calmos de la vida

([88]) *Vida de Santa Catalina* por RAIMUNDO DE CAPUA, trad. Hugueny, págs. 97 y 98-100.
([89]) *Summa Theol.*, II-II, q. 28, a. 1.
([90]) *Summa Theol.*, II-II, q. 199, a. 7.
([91]) *Ibid.*, I-II, q. 4, a. 2, ad 1.
([92]) *Ibid.*, II-II, q. 19, a. 3.
([93]) *Cf. Rev. thom.*, 1919, pág. 346.

unitiva. Necesita un goce que abrace su movimiento y que tenga como ella, ¿cómo diría?, algo de alegre.

¡Ésta es la palabra! Asimismo, de este modo caracteriza Santo Tomás el efecto de la devoción. No lo llama ni *gaudium*, ni *delectatio*, sino *laetitia*, es decir, un gozo en movimiento, en marcha, la alegría. Y sin duda alguna se encontraría la traducción fiel del sentimiento que el santo Doctor trata de sugerir con esta palabra en el versículo del Salmo: "Corrí por el camino de tus mandamientos, cuando ensanchaste mi corazón" ([94]).

¿Es bien seguro que la alegría es el efecto propio de la devoción? Muchas almas, sin embargo devotas, lo contradirían. Poco ha reclamaban contra la sequedad de una devoción toda voluntad, sin sentimiento ([95]). Ahora que las hemos satisfecho, encuentran que sobrepasamos la medida y protestan contra la devoción alegre.

Oigamos cómo Santo Tomás da forma a sus reclamaciones.

Si hay un pensamiento, dice, que estimule en nosotros la devoción, es seguramente el de la Pasión del Salvador. Ahora bien, ésta produce en nosotros, no alegría, sino muy al contrario, pena, esa simpatía entristecida de la que ha dicho el Profeta: "De continuo tengo en la memoria estas cosas y mi alma está abatida dentro de mí" ([96]).

Por otra parte, continúa el santo Doctor, la devoción tiene como señal el sacrificio interior. ¿No ha dicho el Salmista: "El verdadero sacrificio ante Dios es el espíritu compungido, *sacrificium Deo, spiritus contribulatus*"? Por consiguiente la aflicción es el efecto de la devoción, más bien que el gozo y la alegría ([97]).

De hecho, un acompañamiento frecuente de la devoción son las lágrimas. Ahora bien, así como la risa es el efecto del gozo, las lágrimas lo son de la tristeza, dice un anti-

([94]) *Sal.*, 119, 32.
([95]) *Cf.* el primer artículo, *Rev. thom.*, octubre de 1919, pág. 350.
([96]) *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 4, obj. 1.
([97]) *Ibid.*, II-II, q. 19, a. 3, obi. 2.

guo filósofo cristiano ([98]). ¿Dónde está en este caso la alegría?

¡Esto es lo que me decís, almas devotas! . . . ¿Y os maravilláis de ello? ¿No sabéis que ésta es una condición de nuestra devoción, así como de todos nuestros gozos, mientras estamos en "este valle de lágrimas"? La misma caridad no está exenta de ello. Sin embargo Dios nada tiene en sí que no sea alegre. Pero al presente nuestra caridad está contrariada por diversas causas que se oponen a la recepción del Bien Divino tanto en nosotros como en el prójimo ([99]). Lo mismo sucede con la devoción. De sí y según lo normal, la devoción está hecha para causar la alegría espiritual; pero de rebote y contra su intención primitiva, produce la tristeza ([100]).

El pensamiento de la divina bondad que es su principal estimulante y el término del movimiento del alma, que se dedica por completo a Dios, y al cual excita, es algo maravilloso en extremo. "Me he acordado de Dios, dice el Salmista, y me he regocijado." Pero si consideramos cuán lejos estamos de poseer plenamente a Dios, nos invade la tristeza. Habíamos partido y decíamos: mi alma tiene sed de Dios, la fuente viva de la felicidad. Y henos aquí, replegándonos sobre nosotros mismos y prosiguiendo el salmo: "Mis lágrimas me han servido de pan día y noche". No es la devoción la causa de esto: es nuestro estado actual ([101]).

Semejantes lágrimas no por eso están exentas de felicidad, y es preciso hacérselo notar a las almas que se creen autorizadas por ello a suprimir la alegría de su devoción. Las lágrimas, observa Santo Tomás ¿no brotan de los ojos de los que vuelven a hallar a sus hijos o a afectuosos amigos a los que habían creído perdidos? Esto no es propio de la

([98]) *Nemesius*, citado con el nombre de San Gregorio de Niza, por Santo Tomás, *ibid.*, obj. 3.
([99]) *Summa Theol.*, II-II, q. 38, a. 2 y 3; q. 82, a. 4.
([100]) *Ibid.*, q. 82, a. 4, C.
([101]) *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 4, C.

tristeza sino de la piedad filial ([102]). Un sentimiento análogo aparece siempre que esa mezcolanza de bienes y de males, que son nuestras felicidades, provoca en nosotros el enternecimiento del corazón, y por este motivo excita las lágrimas de las almas devotas el modo imperfecto con que se representan la divina bondad, lágrimas de las cuales sin embargo ha podido decir San Agustín: *et bene mihi erat cum eis* ([103]).

Lo mismo acontece, con mayor razón, con la devoción provocada por la consideración de nuestras insuficiencias. En oposición a la precedente, que comenzaba en el gozo para teñirse luego de melancolía, ésta comienza en la tristeza y se acaba en el gozo. El sentimiento de nuestras faltas nos inclina indudablemente a no permanecer en nosotros mismos y a abandonarnos a Dios; pero este sentimiento no por eso es menos afligente al comienzo: sólo después se reviste de alegría, a medida que se afirma en nosotros la esperanza de la ayuda divina ([104]).

De este modo, tanto en este caso como en el anterior, hay indudablemente una mezcolanza; pero la devoción no es responsable de ella. El objeto principal que la excita y al cual tiende, Dios que debe ser servido y Dios servido por ella, está hecho para volverla alegre: las circunstancias en las que forcejeamos obscurecen este gozo; pero la tristeza que resulta de ello en nada es una desgracia, puesto que es según Dios ([105]).

Muy lejos, pues, de estar en contradicción con los sentimientos dolorosos de las almas devotas de la Pasión de Nuestro Señor, la alegría espiritual, tal como nos es dado sentirla sobre la tierra, encuentra su modelo perfecto en esta mezcla. Nadie pretenderá que en la contemplación de la Pasión de Cristo sólo haya motivos de pena. Lo que aflige en ella es el pecado que Cristo ha debido pagar con sus

([102]) *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 4, ad 3.
([103]) *Confess.*, L, 9, C. 8.
([104]) *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 4, c.
([105]) *Ibid.*

sufrimientos. Pero también presenta un motivo que regocija: es la bondad de Dios el cual, con este medio, nos ha asegurado nuestra liberación ([106]).

Lo mismo sucede con los sacrificios que inspira la devoción. Dolorosos a causa de la debilidad de la naturaleza humana, encuentran su consuelo en el pensamiento de la divina bondad, que nos los pide para nuestro bien, y en la esperanza de la ayuda divina ([107]).

De este modo el alma devota lleva en su fisonomía total la doble señal del misterio de amor y de sufrimiento al cual está actualmente asociada. La alegría de su mirada, que está fija en la bondad divina, está atemperada por cierta melancolía ante las miserias que la mantienen apartada todavía del ideal: pero, con todo, la estimulan a que salga de sí para consagrarse al servicio del Señor y ser una hostia de alabanza en su honor. *Ad Laudem gloriae gratiae suae.*

4. LA DEVOCIÓN Y LAS DEVOCIONES

Por *devociones* se entienden ciertos *objetos* o ciertas *prácticas* que la designación de la Iglesia o la experiencia más o menos autorizada de los fieles nos presentan como unidos tan íntimamente con la devoción, que de ésta toman corrientemente su nombre.

Para el buen gobierno de nuestra devoción, es muy interesante conocer las reglas de conducta referentes a las devociones.

Pero para formular con entera verdad estas reglas, es conveniente no dejarse arrastrar por las propias inclinaciones y preferencias, siempre inciertas. La solución del problema práctico depende de la solución de este problema doctrinal: ¿Con qué derecho estos objetos y estas prácticas se insertan en el acto principal de la religión, hasta el

([106]) *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 4, ad 1.
([107]) *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 4, ad 2.

punto de ser considerados justamente como solidarios de ésta?

Si llegásemos a comprobar, en efecto, que las devociones no se sobreponen a la religión como algo adventicio y extrínseco, sino que se adhieren a su vida, podríamos decretar con autoridad y con conocimiento de causa la conducta que se debe mantener en materia de devoción. Y prestaríamos a ésta un servicio más eminente que el que le podrían dar los ditirambos inflamados de los partidarios de ciertas devociones.

Y esta tarea nos proponemos tentar, en primer término respecto a las devociones-objeto, luego respecto a las prácticas de devoción.

I. LAS DEVOCIONES-OBJETO

El acto de devoción, salido de Dios, concluye en Dios. Como acto de religión, en efecto, tiene como fin la excelencia divina; como el más elevado de nuestros actos morales sobrenaturales [108], está bajo la influencia motora de la caridad, la cual tiene por objeto a Dios.

Ahora bien, la devoción por este doble motivo, de acto ordenado al culto de la excelencia divina, su fin, y de acto emitido con una simpatía especial con la caridad, su elevada causa extrínseca, puede recibir una bienhechora influencia de las devociones-objeto.

Éstas, por una parte, darán un sorprendente relieve al fin de la devoción, a saber, la excelencia divina; por otra, mediante la caridad a la cual avivan, influirán en la raíz misma del acto de devoción, acelerando su prontitud y aumentando su alegría [109].

1º El primer aspecto, el más esencial a la devoción, es también el más visible. Es evidente, en efecto, que cuanto más se conozca la excelencia divina, no sólo desde luego en

(108) Cf. *Revue Thom.*, octubre de 1919, pág. 351.
(109) Estas ideas no son más que un repaso de nuestro artículo precedente, *Revue Thom.*, 1919, IV, págs. 346-352.

su excelsa dignidad sino también en su resplandor y en sus diversas expresiones, tanto mejor orientado y dirigido estará el acto con el cual nos entregamos a su servicio, para honor suyo. Ahora bien, ciertas devociones-objeto como el Santísimo Sacramento, el Sagrado Corazón y, dentro de su orden, la Santísima Virgen, ese espejo de la Excelencia divina, la Iglesia, su obra maestra, los santos en los cuales aquélla resplandece, etc., iluminan con una nueva claridad nuestra idea de la excelencia divina y nos permiten fijar con mayor plenitud ese fin de nuestros devotos esfuerzos. Ya no tenemos que buscar, en efecto, con nuestros inquietos y ávidos ojos ese esplendor incomprensible que hacía exclamar al Apóstol: O *altitudo!* Ya estamos instruídos respecto a esta materia por objetos concretos, captables, cortados a la medida de nuestro entendimiento humano.

En adelante sabemos que cuando dirigimos nuestros homenajes al Santísimo Sacramento, que está presente, al Sagrado Corazón tan elocuente, al Espíritu Santo que mora en el santuario, tan cercano a nuestra alma, hemos honrado a la impenetrable e incomprehensible excelencia divina; que a través de la Inmaculada Concepción nuestra devoción ha encontrado la excelencia divina. Si me atreviese a adaptar a lo que así sucede una frase de Nuestro Señor, pronunciada en análogas circunstancias, diría que el devoto oye que le dice la Excelencia divina: El homenaje que prestas a estas representaciones y prolongaciones mías, a mí misma los prestas.

El *fin* de la devoción recibe pues de las devociones-objeto un relieve, un valor de presencia, una adaptación a nuestros modos sensibles de concebir que coloca al alcance de los más simples los actos de devoción más elevados. Y de este modo vese cómo se inserta por esta primera razón, por parte de su fin, la devoción-objeto en la devoción subjetiva. Nada tiene pues aquélla de ficticio y de artificial: es un auxiliar precioso, prácticamente indispensable, dada nuestra naturaleza humana, del acto de devoción.

Pero es preciso saber usar de este auxiliar. Santo Tomás nos ha transmitido a este propósito una regla de oro. Hablando de la devoción que tenemos a ciertas creaturas, ha dicho: "La devoción que se tiene a los santos, muertos o vivos, no halla en ellos su término, sino que los atraviesa para llegar a Dios; ya que los veneramos en cuanto son ministros de Dios" (110).

Y sin duda alguna, este principio de conducta sólo atañe directamente a las devociones-objeto referentes a las creaturas propiamente dichas. Pero con todo, este principio es aplicable a cuantas devociones-objeto materialicen, por así decir, la idea pura pero insondable de la Excelencia divina. Pues, ¿no nos enseña Santo Tomás que hasta Cristo, que en cuanto Dios se confunde con la Excelencia divina, pertenece al orden de los medios desde el punto de vista de su manifestación humana? ¿Y no se inspira en este pensamiento el mismo plan de la *Suma?*

Esta regla tiene mucho alcance. Sea cual fuere, en efecto, la devoción-objeto que expresa para nosotros la Excelencia divina, jamás debemos tomar como fin último de nuestra devoción lo que en realidad está hecho para conducirnos a este fin; nos está prohibido detenernos en las modalidades creadas de nuestras devociones-objeto como en un término definitivo. Es necesario, dice Santo Tomás, "atravesarlas y llegar a Dios".

La devoción-objeto, por eso, nunca debe ser como una pantalla opaca que nos ocultaría las profundidades de la Excelencia divina, y sobre la cual, tal vez, proyectaríamos la imagen de nuestra propia individualidad la que, por este motivo, llegaría a ser el objeto real de nuestro culto, en lugar y reemplazo de Dios. ¿No habría un determinado modo de complacerse en ciertas devociones el cual, en el fondo, no sería sino un culto rendido a nuestro yo?

En este caso se falta al fin mismo de la devoción que es el homenaje de nuestra voluntad a Dios solo y a su única excelencia.

(110) *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 2, ad 3.

Esta observación práctica bastará por ahora. La volveremos a hallar, más apremiante todavía, cuando examinemos el segundo modo con que influyen en la devoción las devociones-objeto.

2º Hay, decíamos, un modo indirecto y como de rebote. La devoción-objeto influye directamente en este caso en la caridad, y ésta, de este modo alimentada y puesta en movimiento, activa nuestra devoción a modo de causa eficiente.

Pero en este caso, es indispensable hacer una separación.

En principio, la caridad no tiene otro objeto fuera del que le es ofrecido por la fe. La fe es como una boca intelectual por la cual la caridad se alimenta con el Bien divino, su objeto propio. Ahora bien, la revelación de las verdades de fe, según la sentencia cierta de la teología, está cerrada con la época apostólica. Si algunos dogmas fueron definidos después por la Iglesia, sólo lo fueron en cuanto manifestación de la verdad revelada por Jesucristo y el Espíritu Santo a los apóstoles.

De lo cual se deduce que entre las devociones-objeto hay algunas que, siendo propiamente objetos de fe, son formalmente indicadas para alimentar nuestra caridad y, mediante ésta, para influir en nuestra devoción. Estas son devociones universales, católicas, obligatorias.

Otras devociones por el contrario, a saber, las que son inventadas por las almas piadosas o también las que han salido de revelaciones privadas, puesto que no pueden ser el objeto formal de la fe (111), tampoco pueden ser el objeto formal de la caridad. La aprobación y la recomendación de la misma Iglesia no les confiere lo que es propio tan sólo de los datos revelados, a saber, gobernar directa y obligatoriamente la caridad y, por lo tanto, la devoción católica. Estas son piadosas creencias: cuando la Iglesia las re-

(111) *Summa Theol.*, I, a. 8, ad 3. Cf. CANO, *de Locis*, L. XII, c. 3: "Quae Brigittae vel Catharinae Senensi visa sunt, nullo certe modo ad fidem illa referuntur... Privatae revelationes, cujusmodi et quorumcumque illae sint, ad fidem catholicam, non spectant".

comienda o las aprueba, son además seguras, acordes con la fe y engendradoras de verdadera piedad ([112]). Pero, aun en este caso, no están adheridas indispensablemente a la vida de las virtudes teologales ni, por consiguiente, a la esencia de la vida cristiana. Un cristiano, con tal que las considere como buenas y santas en general, con toda la obediencia y respeto debidos a la aprobación que les da la Iglesia, y esté dispuesto, en su corazón, a abrazarse con ellas, cuando el motivo sea apremiante, puede vivir su vida cristiana integral sin preocuparse de un modo especial de ellas.

Algunas de estas devociones merecen una mención aparte; son las devociones mixtas. Dogmáticas en cuanto a su contenido, por su origen histórico proceden de devociones de pura devoción. Tales son el Santo Rosario o el Sagrado Corazón. El Santo Rosario, cuyos misterios en su mayor parte son objeto de fe, de ninguna manera es objeto de fe en su composición especial como tampoco en la tradición relativa a su origen. El Sagrado Corazón de Nuestro Señor, objeto de fe no sólo por el dogma de la Unión hipostática sino también por sus manifestaciones en el Evangelio, no podría ser objeto de fe en las modalidades con que es presentado a nuestro culto por las apariciones de Paray-le-Monial. Bajo este último aspecto, el Sagrado Corazón es una segura y piadosa creencia, garantizada como engendradora de piedad y esto, en el caso presente, es mucho. La creencia piadosa, en efecto, históricamente más cerca de nosotros que del objeto de fe, y que nos presenta el objeto de fe con ciertos pormenores que precisan los designios misericordiosos de Dios para con nosotros, es muy apta para dar a los dogmas por ella ilustrados una actualidad, un atractivo, una influencia estimulante sobre nuestra caridad y, de rebote, sobre nuestra devoción a estos divinos objetos.

Desde el punto de vista especial de su acción sobre la devoción por intermedio de la caridad habrá, pues, como dos clases de devociones-objeto: las devociones dogmáticas, esen-

([112]) Cfr. *Les Nouvelles religieuses*, 15 de agosto de 1918, págs. 492-493.

ciales para la vida devota, ya que interesan directamente a la caridad, causa propia extrínseca de la devoción; y las devociones de pura devoción, devociones auxiliares y en sí facultativas, entre las cuales las devociones semidogmáticas plantean un problema especialmente delicado para la ascética cristiana.

Las devociones dogmáticas. — I. Existen entre las devociones-objeto dogmáticas algunas de una dignidad soberana. Son éstas las que se refieren a la Divinidad. Hay otras que, si bien en resumidas cuentas son menos elevadas, no dejan de ser más eficaces, y sobre todo más asequibles a todos: por ejemplo, las que se refieren a la humanidad de Nuestro Señor.

Esta distinción da ocasión a que Santo Tomás formule ciertos principios directivos muy interesantes. Éstas son sus palabras: "La Divinidad y todo lo concerniente a ella es de sí lo más apropiado para excitar nuestra caridad y por consiguiente nuestra devoción, ya que Dios debe ser amado sobre todas las cosas, pero tal es la debilidad del espíritu humano, que así como necesita ser llevada como de la mano al conocimiento de las cosas divinas por la consideración de las cosas sensibles, así también está sujeta a esta ley en su amor. En primera fila de esos excitantes sensibles del amor se encuentra la humanidad de Cristo, cuya manifestación, como proclama el prefacio de la misa de Navidad, tiene como fin: "Que, conociendo visiblemente a Dios, seamos arrastrados por Él al amor de las invisibles realidades divinas". Y por eso todo lo que se refiere a la humanidad de Cristo excita soberanamente, a modo de introducción *(manuductio)*, la devoción, aunque ésta tenga como objeto principal lo que se refiere a la Divinidad ([113]).

De donde se sigue que la devoción a la Santísima Trini-

([113]) *Summa Theol.*, II-II, q. 82, a. 3, ad 2. Nótese bien, en este pasaje de Santo Tomás, la vuelta que efectúa la devoción-objeto, pasando por la caridad, para poner en movimiento *a radice*, y no ya objetivamente, a la devoción subjetiva.

dad, al Padre, al Hijo, al Espíritu Santo, es la más estimable de todas. Ella ocupa el primer lugar en el corazón de los santos favorecidos con luces divinas, de un San Juan, de un San Pablo y, en su orden, de un Santo Tomás, de una Santa Catalina de Siena. La Iglesia le concede un sitio incomparable en su liturgia, cuya piedra angular es la fiesta de la Santísima Trinidad, hacia la que se sube desde el Adviento, de la que se desciende luego, al menos en la antigua liturgia, conservada en el rito dominicano [114]; ascenso y descenso, incesantemente acentuados por el incansable *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto.*

También es un gran gozo para el teólogo, ver cómo esta devoción singular recobra en nuestros días el favor de las almas profundas y santas, asistir a su resurgimiento, la señal del cual es dada especialmente por la orden de las Carmelitas, con las piadosas revelaciones de Sor Isabel de la Trinidad y de sus émulos. Asimismo el estudio de la Santísima Trinidad en su templo, el alma del justo, suscita en todas las escuelas místicas unas obras que encuentran una acogida casi popular. Hay ciertamente un progreso en elevación en la devoción de las almas cristianas.

Pero los dogmas referentes a la humanidad de Nuestro Señor no por eso deben dejar de conservar el lugar que les asigna Santo Tomás, lugar esencial, porque si Nuestro Señor es "el camino", también es "la vida", el término del camino, por "la divinidad realizada en Él corporalmente, σωματικῶς". El alma devota, aunque haya llegado al supremo grado de contemplación, no puede descuidar "la ciencia eminente de Cristo Nuestro Señor" [115], "la sobreeminente caridad de la ciencia de Cristo" [116]. En Él encontramos el acceso al Padre, ese acceso fácil, siempre generosamente abierto, del que necesitan nuestras almas sensibilizadas para que se inflame su devoción. En este lugar se ubica, en toda su simplicidad, el Sagrado Corazón anticipado, al que San Pablo saludaba en estos términos que ningún devoto del sagrado Corazón podría igualar: "Estoy clavado en la cruz juntamente con Cristo. Yo vivo, mas no yo, sino que Cristo vive en mí. Así la vida que vivo ahora en esta carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó a sí mismo por mí" [117].

(114) La liturgia dominicana numera los domingos, no a partir de la fiesta de Pentecostés, como el rito romano, sino a partir de la fiesta de la Santísima Trinidad.

(115) *Philip.*, III, 9.

(116) *Eph.*, III, 19.

El Evangelio que "narra a Dios" y sus magníficos atributos, trasladando su vida íntima a las palabras, a los sentimientos, a los gestos, a las actitudes y a los actos del Hombre-Dios, es el receptáculo inagotable en el que se alimentará esta devoción. San Pablo, San Juan, San Pedro, nos proporcionan por otra parte en sus Epístolas el formulario de los actos con los cuales deberemos obrar a nuestro turno bajo la influencia de la revelación evangélica. ¿No es en esos tesoros de objetos divinos donde esos devotos inigualados que son los Padres de la Iglesia, los cuales no tenían ni nuestras devociones modernas, ni esos libros de espiritualidad y esos métodos de oración que algunos devotos consideran como un nuevo Testamento más ventajoso para practicar que el antiguo, han encontrado el secreto de esos magníficos estados de alma, llenos de devoción verdadera, que despliegan a través del inmenso repertorio de sus obras?

Con la devoción a la humanidad de Cristo está unida la devoción al Santísimo Sacramento, tanto en su forma original del sacrificio de la misa, de la cual es inseparable la santa comunión, como bajo la forma ya antigua del culto del Tabernáculo, maravilloso descubrimiento, logrado por la reflexión piadosa de la Iglesia sobre el inestimable valor del tesoro que ella poseía. La devoción personal que puede engendrar en las almas una tal devoción-objeto, a consecuencia de la presencia casi material y muy cercana que provoca en unos seres después de todo corporales, lo dice suficientemente el afecto con el cual las generaciones de los fieles se consagran a repetir los himnos de un Santo To-

(117) *Gal.*, II, 19-21.

más. Verdaderamente éste es el foco al que vienen a converger, para inflamar nuestras voluntades, el misterio de la Santísima Trinidad, inseparable de la presencia real, y el Misterio total de Cristo, el cual, además, se actualiza todos los días en su momento más sublime en el Santo Sacrificio. Seguir el Santo Sacrificio o adorar a Jesucristo en su tabernáculo, con el Evangelio en la mano, o más bien vivo en nuestra memoria —como hace la Iglesia en la misa con el canto del Evangelio, con el *Benedictus qui venit*..., el *Pater*, el *Agnus Dei*, el *Domine non sum dignus;* como hace Santo Tomás de Aquino, poniéndose en lugar de Tomás Dídimo o del buen Ladrón en su *Adoro te*, evocando el conjunto de los Doce reunidos en la Cena en su *Pange lingua;* o también, como los peregrinos de Lourdes, profiriendo los mismos gritos de las muchedumbres del Evangelio ante el paso del Santísimo Sacramento— he aquí por cierto una devoción-objeto plena, en la cual son empleadas al mismo tiempo todas las creencias caras a nuestro corazón encerradas en el *Credo*. Con la devoción a la Santísima Trinidad que mora en el alma, ésta es la devoción substancial por excelencia.

No hay que olvidar al Espíritu Santo en la enumeración de estas devociones dogmáticas principales, no ya al Espíritu Santo en cuanto que procede, pues en este caso forma una sola cosa con la devoción a la Santísima Trinidad, sino al Espíritu Santo en cuanto que ejerce una misión paralela a la misión del Verbo Encarnado. El Padre se revela en el Espíritu del Hijo tanto como en el propio Hijo. La misión del Espíritu Santo por vía de toques interiores y de sugestiones, por eso, es tan reveladora de las profundidades de Dios como lo es la misión del Hijo por vía de iluminación doctrinal y de santificación sacramental. Digamos más todavía y no temamos añadir que ahora es el reinado santificador del Paráclito, por voluntad misma del Hijo que nos lo envía como el consolador de su partida. Por eso deberá experimentarse bajo la acción profunda del Espíritu Santificador un poderoso movimiento de esa voluntad que sólo

respira homenaje hacia Dios, y cuyo nombre propio es la devoción.

II. Las devociones-objeto dogmáticas no siempre se refieren a la misma divinidad. Muchas de ellas presentan creaturas a nuestro culto. Pero esas creaturas tienen una relación íntima con la divinidad, sin lo cual no podrían ser devociones dogmáticas. Además, esta relación está expresada explícitamente en declaracions que son autoridad en materia de dogma, la Sagrada Escritura, los Símbolos de la Fe, las Definiciones de la Iglesia, lo cual las constituye *actualmente* dogmáticas. Citemos a la Santísima Virgen, con sus prerrogativas definidas como de fe, luego los Santos Angeles y algunos Santos dogmáticos, como San José, San Juan Bautista, los Apóstoles, luego la Santa Iglesia, a la cual quizás habría que haber nombrado la primera, el Soberano Pontífice, el Vicario de Jesucristo y el hombre en el cual están encarnados muchos dogmas, los Sacramentos de la Iglesia, causas de la gracia, los Santos, vivos o muertos y, en este último caso más vivos que nunca, sus reliquias, etc. . . .

Santo Tomás nos decía poco ha cómo debe orientarse nuestra devoción hacia las creaturas, consideradas como objeto de culto: "Es preciso, dictaminaba, no detenerse definitivamente en ellas, sino atravesarlas para llegar a Dios". Esta línea de conducta formulada para la devoción vale también para la caridad, madre y nodriza de la devoción. El objeto creado que la fe le presenta como una pertenencia divina, nunca es un término absoluto de amor: es un camino abierto hacia la excelencia divina. Sólo por esta razón, después de haber fortalecido nuestra caridad, llega a ser un estimulante de la devoción.

Esto era de prever. Si ya la humanidad de Nuestro Señor, instrumento "conjunto" de la divinidad, ha debido ser clasificada como un medio que estimula nuestra caridad a amar las realidades divinas invisibles, con mayor razón estos "instrumentos separados". En el Verbo Encarnado encontrábamos a pesar de todo un fin en el cual apoyar nuestra cari-

dad y nuestra devoción: en el caso presente nos hallamos ante un puro medio. Los Santos, los Sacramentos, las Reliquias, no poseen de sí el foco inspirador de la caridad sino únicamente la irradiación de este foco. Es imposible separar el culto de los Santos, aunque fuese la Santísima Virgen (quizás menos la Santísima Virgen que los demás Santos), del culto de ese Dios que hace a los Santos, el culto de los Sacramentos del culto de ese Dios cuya omnipotencia los atraviesa. A nuestro turno pues, como dice Santo Tomás, atravesemos, remontemos en sentido inverso la corriente divina, vayamos a la fuente. ¡Qué capital es por eso esta idea para la buena orientación de nuestra devoción en el culto prestado por ella a sus objetos dogmáticos, pero secundarios! Por sí sola venga a las verdaderas devociones de segunda clase y a la misma devoción católica de las incomprensiones de sus adversarios, y asegura de paso a ésta un alimento divino que la nutre y la fortifica.

¿Qué no se puede decir, en efecto, de la influencia vivificante de las devociones secundarias sobre nuestra devoción fundamental? ¡Qué poder para atraernos hacia Dios tiene el culto de un alma santa en la que se ven resplandecer esas virtudes cuyo centro es la excelencia divina! ¡Qué verdadera devoción a Dios ha engendrado el culto de esa sublime creación de la gracia, que tiene por nombre la Santísima Virgen María!

¡Ay de mí!, existe también el anverso. Están también las devociones supersticiosas, falsificaciones y a veces caricaturas de la verdadera. Pero las sinrazones de algunos devotos no pueden impedir que las devociones-objeto dogmáticas sean en sí, si no de sí, objetos calificados, por el elemento divino auténticamente certificado contenido en ellas, para estimular nuestra fe en Dios y nuestro amor de Dios y, por consiguiente, nuestra voluntad de entregarnos al servicio de Dios para su amor y su gloria.

Las devociones semidogmáticas. — He aquí un problema práctico difícil. Las devociones semidogmáticas pertenecen

al dogma por su contenido, pero por lo que hace a su origen y a las circunstancias históricas que añaden a su contenido y a las cuales deben su vida (apariciones, revelaciones privadas, etc.), ya no pertenecen al dogma, y desde este momento nada tienen que ver *directamente* ni con la fe (118), ni con la caridad consecuente a la fe. Y entonces, ¿cómo armonizar en un solo movimiento de alma, como es el acto de devoción, dos influencias que si bien sostienen los derechos de un solo y único objeto, el Sagrado Corazón de Nuestro Señor por ejemplo, sin embargo son recomendables por razones desiguales —en el caso presente—, en razón del dogma y en razón de las revelaciones privadas de Paray-le-Monial?

Nada hay en este problema sin embargo, que pueda sorprender a un teólogo. Este se plantea siempre que un acto, apto para ser absoluto, está subordinado a un asentimiento que no lo es. Por ejemplo, es de fe que la Hostia consagrada debe ser adorada, pero no que tal Hostia, la que está en este tabernáculo, por ejemplo, deba ser adorada: "La fe del creyente, dice Santo Tomás, no se refiere a esta Hostia o a aquella otra; su objeto es que el verdadero cuerpo de Cristo está presente bajo las especies sensibles del pan que ha sido debidamente consagrado" (119). Cuando adoramos al Santísimo Sacramento, nuestra fe-adoración está pendiente no solamente del dogma de la presencia real sino también del juicio, por lo demás normalmente seguro y cierto, con el cual pensamos que la consagración de las santas especies ha sido debidamente efectuada. Lo mismo sucede con la veneración de las reliquias, con la absolución sacramental, etc.

Se comprende la necesidad de una regla que determine nuestra práctica ante esos objetos semidogmáticos. Digo nuestra práctica, porque la fe está determinada. En lo que concierne al Sagrado Corazón, por ejemplo, nuestra fe está

(118) Cf. la carta del cardenal Billot, divulgada en *Le Figaro*, 4 de mayo de 1918; *La Croix*, 7 de mayo de 1918; *Les Nouvelles religieuses*, 15 de agosto de 1918, págs. 492-493.

(119) *Summa Theol.*, I-II, a. 3, ad 4.

regulada por el dogma de la unión hipostática y el Evangelio: no puede estar regulada por las revelaciones hechas a la bienaventurada Margarita María las cuales no son de fe, aunque se presenten a nuestra piadosa creencia con todas las garantías que puede darle la Iglesia, sin hablar de la fe humana debida a la historia.

Dicha regla sólo puede ser ésta: Cuando un objeto dogmático nos es presentado al abrigo de revelaciones privadas, autorizadas y recomendadas por la Iglesia, o históricamente evidentes, *prácticamente* debemos recibir como cierta esta presentación del objeto dogmático y, por ende, rendir a la devoción-objeto sugerida por ella el culto que prestamos al propio objeto de fe. Y por lo tanto nuestra devoción debe ser prácticamente absoluta. ¿Por qué? Porque un objeto de fe, cuya presentación a nuestro culto es moralmente cierta (el caso de la hostia consagrada), tiene derecho a regular nuestra conducta práctica según sus dictados, como sucedería con el propio objeto de fe. De este modo obramos en todas las circunstancias de la vida, cuando la certeza moral determina la ley de nuestra práctica. Y es evidente que esta certeza es tanto más apremiante, dicho sea entre creyentes, cuanto más oficialmente haya respaldado la Iglesia una devoción-objeto con la autoridad innegable que tiene para dirigir nuestro culto. Este último caso es por cierto el de la devoción al Sagrado Corazón, tal como surge de las manifestaciones de Paray-le-Monial.

El devoto pueblo cristiano está, pues, perfectamente autorizado a no distinguir en su culto el Sagrado Corazón de Nuestro Señor tal como procede del dogma y cual surge en sus elementos dogmáticos del acontecimiento histórico de Paray, y por consiguiente a dirigir sus homenajes en el Sagrado Corazón de las revelaciones al Sagrado Corazón de Nuestro Señor, pura y sencillamente.

Esta regla, es evidente, sólo atañe obligatoriamente a nuestra práctica. Desde el punto de vista teórico, deja como de fe lo que es de fe y como segura y piadosa creencia lo que no puede ser sino segura y piadosa creencia. Tal como

es, basta para asegurar el buen gobierno de nosotros mismos en lo que se refiere a las devociones semidogmáticas. Y es esto lo que nos interesa en estos estudios.

En efecto, se deduce de esta regla que el fiel no tiene derecho a creerse autorizado a rechazar, condenar, declarar sin fundamento la forma actual de la presentación de una devoción-objeto, por el hecho de que las modalidades históricas de ésta no sean de fe; antes muy al contrario, si bien conserva la libertad de escoger sus devociones según sus preferencias, debe estar dispuesto en su corazón a prestar homenaje a esta devoción cuando el motivo para esto sea apremiante, por ejemplo, cuando la Iglesia la ha hecho objeto de un culto público. Pero, por el contrario, conserva el derecho de distinguir en su interior, lo que coincide con el dogma y lo que es objeto de pura y simple revelación privada, por ejemplo las promesas hechas a la bienaventurada Margarita María, las órdenes que le han sido dadas relativas a las devociones que se deben instituir, etc. Entramos con estos elementos de supererogación en las devociones de pura devoción ([120]).

Con mayor razón se distinguirán las modalidades accidentales de la presentación histórica, por ejemplo, en lo referente al Sagrado Corazón, si el corazón de carne de Nuestro Señor es el símbolo, el asiento o el órgano del amor de Cristo, si este amor es únicamente el amor de Cristo hacia los hombres o si concierne también al Padre, cuestiones sobre las cuales discuten los teólogos ([121]).

Con mayor razón no se exagerarán ni las promesas, ni las obligaciones convirtiendo por ejemplo la imposición del Sagrado Corazón sobre la bandera francesa, la entronización del Sagrado Corazón en las familias, el reinado nacional o mundial del Sagrado Corazón, en cuestiones de tal modo

([120]) Cf. la carta pastoral de S. E. el cardenal Amette para la cuaresma de 1920, en la que se funden y se distinguen, conjuntamente, la parte de la dogmática esencial y la del elemento nuevo en el culto del Sagrado Corazón. *Sem. relig. de París*, 14 de febrero de 1920.

([121]) Cf. *Dictionnaire de Théol. cath.*, t. III, palabra *Sacré-Coeur*, col. 274-293.

ligadas a la devoción católica, incluso hasta a la fe, que fueran sospechosos de tibieza o hasta de falta de fe los católicos que se mostrasen reservados en estos asuntos. Con mayor razón no se entenderán al revés ciertas promesas u obligaciones, atribuyendo supersticiosamente a la comunión de los nueve viernes el poder de conseguir infaliblemente y sea cual fuere el modo de hacerlos la salvación eterna, o practicando la devoción de la comunión del primer viernes del mes con preferencia a las grandes fiestas de la Iglesia, hasta el extremo de sacrificar ésta a aquélla.

La Iglesia, por otra parte, ha intervenido varias veces para corregir en algunos puntos los extravíos de esta devoción. Ha prohibido que las imágenes en las que el Corazón de Nuestro Señor está representado separadamente del mismo Nuestro Señor fuesen ofrecidas a la veneración pública; ha condenado la expresión Corazón penitente de Jesús, desaprobado la de Corazón misericordioso como equivalente de Sagrado Corazón, así como los emblemas del Sagrado Corazón en las hostias, ha protestado en fin contra la manía de innovar y de inventar nuevas formas de la devoción [122]. Por su parte, el cardenal Billot ha aclarado el problema del emblema del Sagrado Corazón en la Bandera en una carta de carácter privado [123].

Esta conducta de la Iglesia es una enseñanza para la práctica de las devociones en general. No sutilizar, no ceder a la efervescencia circundante, causa de imaginaciones que no guardan ninguna relación con la verdadera devoción. Ha dicho Joubert que "cuanto más se asemeja una palabra a un pensamiento, un pensamiento a un alma, un alma a Dios, ¡tanto más hermoso es todo esto!" Parafraseemos y digamos: "Cuanto más se acerca una devoción-objeto al dogma y cuanto más hace resaltar este dogma a la Excelencia divina, tanto más verdaderamente devoto es todo esto".

Las devociones de pura devoción. — Al oponer a las devociones dogmáticas y mixtas las devociones de pura devoción no pretendemos afirmar que éstas están desprovistas de toda vinculación con el dogma. Lo que queremos decir es que el objeto por ellas representado no es en sí un objeto dogmático, como el Santísimo Sacramento por ejemplo; queremos decir también que ninguna decisión dogmática de la Iglesia ha intervenido en favor del objeto especial que ellas ofrecen a nuestro culto. Lourdes, por ejemplo.

Sucede con frecuencia que un dogma fundamenta de una manera remota el culto que damos a esas devociones, como el dogma de la glorificación de los santos o de la veneración debida a sus reliquias fundamenta el culto de un determinado santo o de una determinada reliquia. Sobre todo es evidente que ninguna devoción-objeto puede estar en oposición con el dogma.

Las devociones de pura devoción algunas veces son mandadas por la Iglesia, como el culto debido a la cruz de Nuestro Señor, otras simplemente recomendadas o aprobadas, y esto con una infinidad de matices. También pueden tener por causa hechos históricos, locales, milagros, revelaciones, tradiciones, antiguas creencias.

Pero lo que constituye a la devoción de pura devoción es su relación especial con la devoción propiamente subjetiva, o sea, tal como resulta de las aspiraciones, de las maneras de ser, de los sentimientos habituales, de las necesidades, etc., del sujeto. Se produce algo así como una proyección hacia adelante, sobre el objeto, de las preferencias del sujeto, por lo demás honestas y sobrenaturales.

De ahí vienen esas devociones-objeto nacionales, esas devociones cuyo objeto está revestido de interés material, y esas devociones, por el contrario, caras a las almas interiores, etc.

Lo que caracteriza a estas devociones-objeto, pues, es su conveniencia para el sujeto, lo cual supone una parte subjetiva y por lo tanto eventual y facultativa en su razón de ser.

Esto no quiere decir que esas devociones no pueden influir

(122) Cf. *Dictionnaire de Théol. cath.*, t. III, col. 345.
(123) Lugar citado.

en nuestro amor de Dios, sino tan sólo que esa razón por la cual llevan al amor de Dios no es simplemente la manifestación de lo divino. La vista de un alma santa, por ejemplo, nos inclina a amar más a Dios: pero para uno esta alma santa será San Pablo, para otro Santa Teresa, para un tercero Teresita del Niño Jesús y para un cuarto, ¡no valdrá nada San Miguel Arcángel!

A uno le impresionará el camino de la Cruz, a este otro la imagen de Nuestra Señora de la Piedad, a otros el Santo Rostro o la imagen del Santo Sudario de Turín. Lourdes será todo para ésta y Nuestra Señora del Rosario para aquélla.

No acabaríamos nunca si emprendiésemos la enumeración de las formas que adoptan las devociones de pura devoción, aunque nos limitáramos a las que están oficialmente autorizadas. Asimismo tenemos algo más provechoso que hacer: procurar dar sobre esta materia algunas directivas a las almas devotas.

Y en primer lugar indudablemente, seguir uno sus preferencias, con tal que sea atraído por algo que verdaderamente nos haga bien, es decir, que nos haga honrar más a Dios y no simplemente que nos agrade, por algo que nos incline a convertir nuestra vida en un homenaje a la excelencia divina y no simplemente a recogernos en nosotros mismos en el gusto egoísta de Dios. Esta es la exigencia propia de toda devoción, la cual, por definición, es una voluntad de entregarse con alegría al servicio de la gloria de Dios.

De ahí a formular una regla para nuestras preferencias relativa a las devociones-objeto, no hay más que un paso. La preferencia no se manda sin duda alguna. Y sin embargo, hay ciertas devociones que de sí merecen más esa preferencia de parte nuestra. Y esto es cierto especialmente desde el punto de vista desde el cual las consideramos en este momento, o sea, el de su acción sobre nosotros por el medio indirecto del amor de Dios. Porque existe un orden en los objetos de nuestro amor: *ordinavit in me charitatem.* Es evidente que la devoción a ciertos santos especializados en los beneficios materiales, de una preferencia más actual sin duda para los que sienten la necesidad de esos beneficios, de sí está después de la devoción de los santos que poseen un valor espiritual de ejemplo. No niego que el culto de San Antonio de Padua o de San José, como padres nutricios, no nos conduzca a Dios: pero San José, como patrono de las almas interiores, conduce más a Él. Hay por lo tanto una gradación de objetos a la que debe responder una graduación de preferencias en las almas en quienes la caridad está bien ordenada. El principio formulado por San Pablo, en lo que atañe a los carismas, encuentra aquí su aplicación: *Aemulamini charismata meliora:* ambicionad mejores devociones.

Sea cual fuere la devoción escogida, es importante no quererla con tal exclusividad, que se haga poco caso de las demás y hasta se las considere con desprecio. En efecto, lo que caracteriza a las devociones de pura devoción, es que siempre son subjetivas, por más autorizadas que estén, en el atractivo especial inspirado por ellas. Desde este punto de vista, por eso, son libres y facultativas, y deberemos tener en cuenta esta propiedad intrínseca en nuestro apego a ellas y en nuestro ardor en extenderlas. Sin lo cual nos pareceríamos un poco al buen La Fontaine que iba por todas partes repitiendo su: ¿Habéis leído a Baruch? Hay una manera de apegarse a una devoción que se asemeja a la manía: un modo de extenderla que parece sectarismo. En este caso no hay lugar para ello. Porque si existe una materia en la cual se aplique la frase de San Agustín: "En los caminos de Dios, uno marcha de este modo, el otro de esta otra manera" es por cierto la materia de las devociones de pura devoción.

Estos pocos consejos serán suficientes; habría que dar todavía otro, muy apremiante, a los aficionados a estas devociones, el de no embarazarse, pero volveremos a hallar este precepto, más apremiante aún, a propósito de las prácticas de devoción.

II. LAS PRÁCTICAS DE DEVOCIÓN

Las prácticas de devoción en primer lugar consisten en los diversos actos ordinarios por los cuales se manifiesta la virtud

de la religión: oración, adoración, sacrificio, ofrendas, obras pías, etc. La devoción, en efecto, puesto que no es más que el desbordamiento de la virtud de la religión en su acto primero, pleno y que la expresa por completo, si dice: acto de devoción, por el mismo hecho dice: acto de religión.

Pero como la religión puede destinar para su fin propio a toda la moral y dar así un valor religioso a toda nuestra actividad, las prácticas de religión pueden extenderse perfectamente más lejos que esos actos de piedad. Toda nuestra actividad moral, como ya la habíamos notado, se hace de este modo tributaria del espíritu de devoción.

Ante un campo tan vasto, uno debe limitarse por cierto. Y por esta razón la Iglesia, por los diversos órganos que interpretan su autoridad, ha aprobado un cierto número de devociones (más bien que prescribirlas), que señalan y dirigen la piedad inventiva del pueblo cristiano.

Por lo común estas prácticas de devoción corresponden a una devoción-objeto y están unidas a ella. Algunas veces, de tal modo están fundidos simultáneamente el objeto y la práctica, que constituyen un organismo único, verdadero compuesto de materia y forma, tan profundamente unidos como el cuerpo y el alma de un ser viviente. Éste es el caso, especialmente, del santo Rosario.

No podemos bajar a los detalles de estas prácticas de número infinito. Parécenos que un solo consejo resume todo lo que podríamos decir sobre este asunto. Es el consejo del Apóstol: "Probad los espíritus: conservad lo que es bueno de ellos".

El mejor medio de probar el espíritu de una devoción, y en especial el espíritu que nos inclina a aficionarnos a ella, es tener la atención puesta ante todo en las preferencias de la Santa Iglesia. Éste es el caso, más que nunca, de armonizar nuestros sentimientos con los suyos, *sentire cum Ecclesia.* La Iglesia conoce mejor que nosotros lo que puede animarnos en el servicio de la gloria de Dios. Con las recomendaciones llenas de insistencia con las que coloca en primer lugar ciertas devociones, por las gradaciones de su aprobación respecto a otras, desde el culto público hasta los simples permisos, ella pone en nuestras manos un método seguro para probar los espíritus que agitan a nuestras almas devotas. Y ya que es preciso escoger entre tantas prácticas que se ofrecen a nosotros, lo mejor es que hagamos, por eso, la misma elección que la Iglesia. Si algunas prácticas particulares de devoción que no nos atraen quizás sino por su rareza o por su refinamiento, sufren a consecuencia de ello, esto no será un mal. La verdadera devoción, la que se inspira en el dogma, la que proviene en línea recta de la caridad, la que se encamina directamente para mayor gloria de Dios, *ad mayorem Dei Gloriam,* saldrá mejor afirmada y más alegre de estas ejecuciones de devociones interiores.

Luego que hayamos probado, en esta piedra de toque, los espíritus que agitan a nuestras almas devotas y hallado alguna buena práctica muy substancial y que nos hace bien, *Quod bonum est tenete!* Es inútil que vayamos por otro camino, con el peligro de pasar de unas prácticas a otras, aguardando siempre de la nueva devoción una sacudida de alma que no hemos hallado en las precedentes. ¡Cuántas almas van de este modo a la "caza" de las devociones, buscando en el fondo no tanto a Dios cuanto impresiones nuevas, y nunca llegan a quedar satisfechas! Cuántas otras acumulan las prácticas de devoción, figurándose aumentada la devoción si alargan su materia, y acaban por cegarse hasta el extremo de sentirse más obligadas a esas prácticas, facultativas sin embargo, que por ciertos deberes esenciales, la caridad en las palabras, por ejemplo. Así eran esos fariseos, que colaban los mosquitos, y que devoraban los bienes de las viudas. Recordemos que la religión de Cristo nos ha librado de las cadenas farisaicas, y que si hay algún terreno en el cual estemos llamados a la libertad de los hijos de Dios, es éste ciertamente.

Y sin embargo, son necesarias, pues sin ellas nuestras almas con harta frecuencia permanecerían frías, ociosas. Sí, son necesarias, pero como son necesarios los medios para llegar al fin, ni más ni menos. Hablando Santo Tomás de

la pobreza religiosa, ha dicho estas sabias palabras: La pobreza más laudable no es la más sórdida; la más laudable es la que mejor se adapta al fin que persigue una orden religiosa. Lo mismo sucede con las prácticas de devoción: las mejores para cada uno de nosotros son las que mejor cuadran con el fin de la virtud de la religión, y que tienen en cuenta, por supuesto, nuestro estado y nuestros diversos deberes. Una sola práctica de devoción, juiciosamente elegida, bien adaptada, es más eficaz para procurar el honor de Dios que cincuenta prácticas que se despachan prontamente y las cuales, por la sujeción que engendran acaban a veces por hacernos perder toda devoción.

Éstas son las principales observaciones que hemos creído oportuno hacer sobre este tema de las devociones-objeto y de las prácticas de devoción. Son suficientes para nuestro intento, que es relacionar las devociones con la devoción, y deducir de esta síntesis algunas reglas de conducta útiles para el buen gobierno de nosotros mismos en esta materia. Sentimos vivamente cuán incompletas e insuficientes son éstas. Pero prolongarlas sería ir más allá de nuestro intento y construir todo un tratado de las devociones. *Alius vero superaedificet!*

LA ORACION ([124])

"La voluntad es el motor central. Todas las potencias humanas son conducidas por ella a sus fines. Por esta razón la religión, que es *virtud de la voluntad*, puede dirigir *todos* los actos de todas nuestras potencias al culto de Dios.

"Entre todas las potencias movidas por la voluntad, se distingue la inteligencia, no sólo por su nobleza de facultad espiritual al igual que la voluntad, sino también por su proximidad, que la somete al influjo inmediato de la voluntad. Y por eso después de la devoción, que es puramente un acto de la voluntad religiosa, ocupa el primer lugar entre los actos de religión la oración, por la cual la religión dirige a Dios la inteligencia humana" ([125]).

No hay nada que agregar a estas líneas decisivas por su claridad. Conviene solamente insistir sobre el carácter de la continuidad existente entre la oración, la devoción y los actos externos de la religión. Las palabras *después de la devoción* no deben interpretarse en el sentido de una simple sucesión, sino en el sentido de una primacía de influencia ejercida sobre todos los actos subsiguientes de la religión por el acto de devoción, que los ha ofrecido en conjunto en una voluntad universal de culto y servicio de Dios. Existe la dependencia jerárquica de la oración, de la adoración, del sacrificio, de todos los actos externos del culto, respecto a la devoción. Todos estos actos religiosos realizan los fines de la devoción, que son los mismos fines de la religión, la cual se expresa por completo en la devoción. Por otra parte, toda la actividad religiosa se ejerce en beneficio del acto motor de la devoción y lo enriquece en virtud de la ley dada de una vez por todas: en la religión, los actos externos son para los actos internos.

([124]) *Summa Theol.*, II-II, q. 83.
([125]) *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 3, ad 1.

Trataremos en primer lugar de la naturaleza de la oración, luego de su objeto, de aquellos por quienes debemos rezar (cosas todas que serán resumidas en el estudio del Padre Nuestro), de los que rezan, del modo de orar, de la clase de eficacia de la oración, y por último, de las diferentes especies de oración (126).

1. LA NATURALEZA DE LA ORACIÓN

1. El equivalente de la palabra plegaria, en la lengua latina, es la palabra *oratio,* de la cual ha venido la palabra oración, sinónimo de plegaria, aunque reservada en el uso actual para la contemplación y para la oración mental. Es necesario que nos ocupemos brevemente de la palabra *oratio* porque, como todas las palabras bien elegidas, proporciona indicaciones sobre el sentido original de la oración, indicaciones que no da la palabra *plegaria* o *rezo.*

En latín *oratio* significa discurso, palabra en la que se expresa un pensamiento: los discursos de Cicerón y de los oradores latinos son llamados por ellos *orationes,* oraciones. También decimos oraciones fúnebres. San Isidoro por eso traducía este sentido primitivo en su Diccionario de las Etimologías, tan célebre en la Edad Media, cuando decía que *crare* no es más que *dicere,* hablar. Casiodoro (127) veía la misma significación hasta en la estructura de la palabra *oratio,* a la cual descomponía en estas dos palabras: *oris ratio,* es decir, razón que se expresa por la boca, razón hablada.

Estas cuestiones de etimología no son del todo indiferentes a la piedad, como se advertirá en el engrandecimiento de la noción de la oración que provendrá de esto. No es indiferente a la espiritualidad saber que nuestra oración no es más que nuestra misma razón, la facultad que nos hace

(126) La distribución efectiva de los párrafos de esta cuestión no responde exactamente a la que es anunciada aquí (H. D. G.).

(127) Cf. *El Maestro de las Sentencias,* más completo.

hombres, expresada y expuesta, por así decir, a Dios. ¿No deducirá de ello Santo Tomás esta conclusión formidable, que destruye enteramente todos los prejuicios laicos que hacen de la oración el acto de unas mentalidades inferiores?: Orar, dice, sólo es propio de las naturalezas dotadas de razón: para no orar, es preciso ser seres sin razón, es decir, animales, *bruta?* (128).

Pero una simple etimología (129) no puede decidir un problema tan grave, y queda por explicar cómo la *oratio* que significa *discurso,* razón que se expresa en una palabra, ha llegado a ser la oración en el sentido en que la entendemos.

Es algo muy simple. Nuestra razón tiene dos campos de aplicación. Unas veces aprehende, juzga y coordina ideas especulativas, únicamente para conocer la verdad; otras veces adapta este trabajo de verdad a un fin práctico, combina verdades para la acción, para realizar fines. En este segundo caso, ya no es tan sólo reguladora de ideas, sino también productora, engendra realidades, determina nuestras acciones o las acciones de otros. Esta razón operante es llamada razón práctica y con toda la fuerza del término, es decir, que regula efectivamente la vida, que es *causa* de lo que se ejecuta de acuerdo a sus dictados. Es evidente que para realizar efectivamente sus dictados debe apelar a la voluntad, facultad motriz; pero la voluntad en este caso no es más que facultad ejecutora, y por eso la disposición efectuada en las cosas se refiere por cierto a la razón ordenadora, por eso ella es la verdadera causa del orden realizado, así como el plan del arquitecto es la causa del edificio, y no los actos exteriores.

Estas nociones abstractas son necesarias para nuestro tema. Sin ellas se pueden decir perfectamente buenas y excelentes cosas sobre la oración; pero nunca se conocerá la verdadera naturaleza de la misma y por consiguiente nunca será go-

(128) *Summa Theol.,* II-II, q. 83, a. 10.

(129) Poder de la etimología: *Summa Theol.,* II-II, q. 92, a. 1, ad 2.

bernada con conocimiento de causa. Por lo demás, una etapa más y llegamos al término.

Somos causa de dos modos. Somos causa total, cuando las cosas en las cuales influímos están totalmente en nuestro poder, cuando dependen por completo de nosotros. De esta manera manda nuestra razón a nuestras potencias inferiores, a los miembros de nuestro cuerpo, incluso a los demás hombres, cuando nos están sometidos, soldados, súbditos, criados.

Pero no dejamos de tener influencia sobre los hechos aunque no dispongamos de esta eficacia total. Si no podemos mandar a uno por ejemplo, podemos por nuestra influencia disponer su espíritu, su voluntad, qué sé yo, y si triunfamos, tenemos derecho a atribuirnos una parte, con frecuencia decisiva, en el resultado. A esta clase de influencia pertenece la causalidad de la oración, entendida todavía aquí en su sentido general, corriente y humano, que comprende las oraciones que dirigimos sea a nuestros iguales, sea a nuestros superiores, a todos los que no dependen de nosotros, para disponerlos a obrar.

Sea que se trate de mandar o de rogar, en ambos casos lo que influye sobre el exterior, lo que regula, lo que causa, es el plan que hemos combinado en nuestro espíritu. En la oración descubrimos este plan, lo exponemos a aquel de quien depende su realización. Nos volvemos a encontrar así con la idea común de oración, pero cuán engrandecida.

La oración es, pues, la misma razón humana que se descubre a Dios, que manifiesta el plan que desea ver realizarse a Aquel de quien tan sólo depende su ejecución. Éste es el sentido profundo y grande que se oculta bajo la súplica de la oración: la más noble facultad del hombre, la que lo resume en su nobleza soberana, manifestándose a Aquel que es el Señor de todo, lo cual sólo puede ser en procura de bienes superiores, como lo había vislumbrado Aristóteles, el gran filósofo: la razón toma la actitud de la oración para las cosas excelentes. Para las cosas ordinarias en efecto, la razón tiene una actitud diferente, la actitud del mandato, porque las cosas inferiores dependen de nosotros.

Llegados a este punto, debemos detenernos para contemplar la hermosa unidad de nuestra doctrina moral. La razón es la facultad soberana del hombre. Pero situada en las fronteras de dos mundos, el mundo inferior, sus facultades, su cuerpo, los seres que dependen de ella y el mundo superior, en especial de las virtudes divinas e infusas, necesita emplear dos actitudes para gobernarlo. Frente al mundo y a su mundo inferior, que le están sometidos, *el mandato:* la razón práctica, por la prudencia, rige con superioridad al mundo. Frente al mundo superior que no depende de ella, la *oración,* es decir la exposición de lo que piensa la razón a Aquel que puede convertir sus planes en realidades. ¡Qué armoniosa síntesis! El hombre en lo que tiene de más íntimo, abandonando el gesto aprehensor de la mano que empuña la herramienta cuando se trata de cosas que le son superiores, para adelantarse abiertas las palmas, no ya para ejecutar por sí mismo, sino para recibir en la actitud de los *orantes* antiguos y del sacerdote en el altar. Qué ilustración de esa frase de Santo Tomás que poco ha recordábamos: Orar es una propiedad de la creatura racional.

2. Pero, ¿de dónde proviene esta causalidad dispositiva de la oración frente a las cosas que pedimos a Dios? Cuando rogamos a un hombre, el secreto de la eficacia de nuestros ruegos no es difícil de descubrir. El hombre es variable en sus voluntades. Podemos influir en esta variabilidad sea por la fuerza intrínseca de nuestras razones, sea por lo que añade a estas razones el interés afectuoso o compasivo que lo inclina hacia nosotros. Pero Dios tiene una voluntad inmutable. ¿Quién cambiará entonces lo que Él ha determinado para siempre en su sabiduría eterna?

Cuando planteamos este problema, no nos colocamos en el punto de vista de los adversarios de nuestra fe, de los que niegan la Providencia, o que convierten los designios divinos en un necesario e implacable Destino.

Pero con toda seriedad, tampoco podemos admitir que la voluntad de Dios cambie según nuestro deseo, que la oración pueda cambiar las disposiciones decididas por su infi-

nita sabiduría desde toda la eternidad. Dios ya no sería Dios, si nosotros, sus pobres creaturas, pudiésemos influir eficazmente en Él y hacernos dueños del curso de las cosas humanas, si pudiésemos hacer que variara su voluntad. Nuestra oración ya no sería un culto, un honor prestado a Dios: sería un acto impío que destronaría a Dios de su sitial de Causa absolutamente primera de todo. Esta dificultad nos permitirá penetrar más profundamente en la naturaleza de la oración. Después de haber conocido su valor racional que le permite dirigirse a Dios, vamos a descubrir otro valor suyo, el que la hace eficaz al hacer de nosotros los instrumentos de Dios.

La Providencia divina es inmutable en sus disposiciones, éste es el hecho y el dogma que dominan todo el problema. Más aún, es tan perfectamente inmutable que no sólo sus efectos, sino también las causas segundas de sus efectos y el orden según el cual aquéllos se desarrollarán, están previstos y queridos desde toda la eternidad. La página del camino mundial está completa.

Ahora bien, los actos humanos están entre las causas que Dios aprovecha para sus fines. Cuando el hombre obra, para él no se trata de cambiar las disposiciones divinas decididas por Dios, sino de llevar a cabo mediante sus actos ciertos efectos conformes con el plan divino ([130]).

Puesto que la oración es un acto humano, entra como un caso particular en este orden universal. No oramos para cambiar lo que Dios ha dispuesto hacer, sino para pedir que suceda lo que Dios ha arreglado de antemano, determinando que únicamente sucedería mediante nuestras oraciones. Y de este modo el hombre merece por su oración recibir lo que el omnipotente Dios ha resuelto darle desde toda la eternidad, como se expresa San Gregorio.

He aquí una noción de la oración que turbará por cierto

([130]) No es el lugar de decir cómo no se opone a la libertad humana esta soberanía de la voluntad divina. Para dar todo su valor a esta soberanía absoluta observemos que, según Santo Tomás, hasta el pecado entra en el plan divino.

las costumbres de espíritu y de corazón de las almas devotas, y sin embargo si la examinamos de cerca, ¿no es más sensata y más satisfactoria que la idea de una oración que cambia a su capricho las disposiciones del Eterno? ¿No es ella una liberación al mismo tiempo que una explicación para las almas clarividentes y que razonan sus deseos? Una liberación, porque experimentábamos una insuperable dificultad intelectual cuando nos imaginábamos una sabiduría y un poder absolutos sometidos a las intervenciones de nuestra sabiduría tan relativa y de nuestro poder de causa segunda; una explicación, porque nos preguntábamos por qué nuestras oraciones no siempre son omnipotentes y también por qué una de las reglas de su eficacia es estar conformes con la voluntad de Dios.

Todo se esclarece cuando la oración se nos manifiesta como una de las piedras angulares del gobierno divino, como una de esas causas segundas, de esos instrumentos que Dios emplea para hacer que tengan éxito los designios eternos de su Providencia. La oración conserva toda su significación y su papel de disposición eficaz puesto que es necesaria para este cumplimiento. No estamos dispensados de orar como tampoco de gobernarnos por la prudencia. En ambos casos estamos al servicio de Dios que no podría ni hacernos justos ni realizar sus designios sobre nosotros sin nuestra cooperación. El espíritu ve que así debe ser, que la causa segunda debe permanecer en su lugar, no tomar el lugar de Aquel que rige todo el universo sin ninguna condición.

Por lo demás, cómo esta idea de la oración no la haría más cara a las almas verdaderamente devotas, a esas almas que por amor de Dios se han consagrado al culto y al servicio de Aquel que aman. Ella nos es útil de un modo superior([131]). Lo que en definitiva hace de la oración un acto de religión, no es su carácter de medio para obtener lo que pedimos, sino esa cualidad de instrumento de Dios.

3. En efecto, si la oración no fuese más que la expresión

([131]) *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 2, ad 3.

de nuestros deseos, sin duda alguna podría conciliarse con el amor de Dios siempre que este deseo fuese laudable; pero esto ya no sería un acto de religión. Y precisamente la dificultad que se hallaba en relacionar la oración con la religión, está en que la religión ofrece, en tanto que la oración pide, cosas éstas que justamente se oponen.

Estas dificultades dejan de existir, cuando la oración de petición es considerada ante todo como algo que pone nuestro espíritu a disposición de Dios, como el instrumento está a disposición de su causa. Cuando oramos de este modo, profesamos que tenemos necesidad de Dios autor de nuestros bienes, nos sometemos a Dios, le entregamos nuestro espíritu, se lo ofrecemos en calidad de homenaje. Ahora bien, éste es el rasgo distintivo de la religión: es un culto, culto que en este caso sobrepuja a cualquier otro culto, ya que no ofrecemos al servicio de Dios nuestro cuerpo o nuestros bienes exteriores sino la facultad soberana del hombre que dirige todo esto. Por lo tanto, propiamente hablando, la oración así entendida es un acto de religión.

2. EL OBJETO DE LA ORACIÓN

Si la oración, dirá alguno, sólo es eficaz en cuanto que es el instrumento de los sabios designios, decretados desde toda la eternidad por Dios, comprendemos bien que ella por parte nuestra y en su supremo grado es un culto, un homenaje a Dios, un acto de religión; pero ya no vemos para qué pueden servir las oraciones determinadas en sus objetos que hacemos, ora por nuestras necesidades espirituales, ora por nuestras necesidades temporales, ora a intención de los demás. Al parecer, sólo hay una única oración que se pueda hacer a Dios: ¡hágase tu voluntad! Todo está decidido por anticipado. ¡Y nosotros, con nuestros deseos, con nuestra creencia en la eficacia de nuestros oraciones, estamos sacrificados de antemano a esta inmutable voluntad de Dios!

No debemos pedir nada a los dioses inmortales, decía Sócrates, sino que nos hagan bien; ellos saben lo que es conveniente para cada uno: nosotros por el contrario pedimos la mayor parte del tiempo lo que hubiese sido preferible no pedir.

Entonces, ¿por qué ha dicho Cristo: Pedid y recibiréis? ¿Por qué habernos enseñado el Padre Nuestro en el que se encuentran peticiones detalladas y que están de acuerdo con nuestros legítimos deseos?

1. LA ORACIÓN DETALLADA

Hay objetos de nuestra oración de los cuales no podemos usar mal, que no pueden tener para nosotros ningún resultado inconveniente. Por ejemplo, nuestra bienaventuranza eterna y todo lo que nos es necesario para obtenerla. En este caso la oración nunca es burlada. Condúceme, oh Señor, por el camino de tus mandamientos: he ahí una oración que jamás ha sido frustrada. Ella puede bajar a los pormenores: mientras respete el espíritu que la anima, tendrá éxito, porque, y esto es seguro, está conforme con la voluntad de Dios que "quiere que todos los hombres sean salvos".

Pero, debemos confesar por cierto, hay objetos de nuestra oración que no tienen esta hermosa simplicidad y que pueden tener por así decir un doble resultado. Podemos usar bien o mal de estos objetos. "Por ejemplo las riquezas, que causan la perdición de tantas vidas humanas; los honores, que algunas veces hacen tanto mal; la influencia política, que se cambia en miserables situaciones; los matrimonios espléndidos, que a veces causan la ruina de las familias" ([132]).

¿Podemos exigir que Dios se haga el cómplice jurado de nuestras peticiones, cuando éstas apetecen objetos tan peligrosos? Si ello no puede ser, la soberanía y la independencia de las voluntades divinas se encuentran justificadas de in-

([132]) *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 5.

mediato contra nuestros deseos, cuando éstos ambicionan obtener semejantes bienes.

Dios no podría encadenar su sabiduría y su bondad infinitas a esas apreciaciones a veces terrenas y bajas, al menos salidas de nuestros cortos pensamientos y de nuestras previsiones de poco alcance. Por consiguiente, es todo un detalle que no cae dentro de la eficacia absoluta de las pretensiones de nuestra oración. Pero esto es justo, y lejos de disminuir el valor de la oración, prueba por el contrario a favor de los cuidados superiores de la divina Providencia, que se reserva para los verdaderos bienes.

Esto quiere decir que nuestra oración debe dedicarse únicamente a los bienes eternos. ¡Con seguridad que no! No siempre sabemos lo que es bueno para nosotros, pero Dios lo sabe. Él ayuda nuestra debilidad, corrige nuestra oración. "El Espíritu Santo, dice el Apóstol, ruega por nosotros con gemidos que son inexplicables. Pero Aquel que penetra a fondo los corazones, conoce bien qué es lo que desea el Espíritu, porque Él pide por los santos según Dios" *(Rom.,* 8, 26). La oración detallada, aun por esos bienes de doble resultado, queda autorizada, con tal que esté sometida de antemano a lo que Dios haya decidido.

No por eso, responderá alguno, dejamos de ser sacrificados en nuestras peticiones particularizadas, tales como proceden de nuestros deseos.

¿Es esto muy seguro?

Debemos partir del principio de que Dios quiere nuestro bien más y mejor de lo que lo queremos nosotros mismos y que lo conoce mejor que nosotros. Es cierto que en esta apreciación Él se coloca en su punto de vista y no en el nuestro. Puesto que vive en el plano de la eternidad, lo que le interesa para nosotros son al fin de cuenta los bienes eternos. En esto, obra por nosotros como por Él. ¿Podríamos reprochárselo?

Desde este punto de vista, jamás está perdida una oración cuyo objeto representa un verdadero bien ante su sabiduría. Sin duda alguna nosotros rezábamos por un resultado inmediato. En este caso somos pagados, ya con lo que nos parece una retribución de nuestra oración, ya con una retribución que se nos pagará en el cielo. Todo depende de los designios de la sapientísima Bondad de Dios, porque sus pensamientos no son como nuestros pensamientos y sus caminos no son nuestros caminos. Como el Cielo es superior a la tierra, así son elevados los caminos de Dios por encima de nuestros caminos y sus pensamientos sobre nuestros pensamientos.

El que comprende estas cosas no dejará de rezar y de pedir en su oración cosas determinadas. El solo hecho de que uno ora con rectitud y confianza en Dios, es señal de que el poder de Dios se abre paso en nuestra oración, que su Providencia divina está en marcha. El solo hecho de que uno es inspirado a orar por un determinado objeto con piedad, con perseverancia, debe darnos la confianza de que este objeto entra en los planes eternos. La coincidencia es frecuente. San Ambrosio tuvo la intuición de la futura victoria de la oración maternal de Santa Mónica, cuando la vió rezar de este modo. Cuántos santos han probado así la oración victoriosa, y más tarde, al comprobar el resultado han dicho parafraseando la frase de los discípulos de Emaús: ¿Acaso no teníamos la certeza de lo que ha sucedido, cuando éramos inspirados a orar de este modo?

II. LA ORACIÓN POR LOS BIENES TEMPORALES Y EL EVANGELIO

Es cierto que el Evangelio, tan consolador por otra parte, parece oponer a nuestras oraciones relativas a los bienes temporales una negativa tan rotunda como entristecedora. ¡Nuestro Evangelio es de una inspiración tan elevada! "Buscad primeramente el reino de Dios y su justicia", declara: "lo demás os será dado por añadidura". Este demás son los bienes temporales. "No debéis preocuparos, manifiesta también, de éstos, ni de la comida ni del vestido." El Apóstol formulará a su vez esta doctrina de desasimiento

y de la indiferencia en estos términos: "No ponemos nosotros la mira en las cosas visibles, sino en las invisibles: porque las que se ven son transitorias, mas las que no se ven son eternas". Si este desprecio de las cosas de la tierra es impuesto al discípulo del Evangelio, ¿cómo podría asignarles un lugar en su oración?

San Agustín se ha encargado de respondernos: "Es lícito, dice, pedir con la oración lo que es lícito desear". Ahora bien, es lícito desear las cosas temporales, indudablemente no como fines queridos por sí mismos, sino como ayudas y medios de llegar a la felicidad eterna. Ellas mantienen, en efecto, la vida del cuerpo y son además órganos indispensables para la vida de las virtudes. "No es algo inconveniente querer lo suficiente, y nada más; lo cual no se desea por sí mismo, sino por la salud del cuerpo o para mantener su lugar entre aquellos con quienes debemos vivir. Si tenemos estas cosas, conservémoslas; si no las poseemos, oremos para tenerlas" (133).

El Evangelio, cuando nos dice que busquemos *ante todo* el reino de Dios, nos hace comprender que después de él puede buscarse todavía alguna cosa.

Pero esto ya no será nuestro bien, el bien que juzgamos digno de nosotros: será, dice San Agustín, las cosas que necesitamos. La diferencia se comprende. El Evangelio condena la solicitud exagerada de los bienes de este mundo, la que nos fija definitivamente en ellos. Semejante solicitud sólo puede rebajar al alma: pero cuando se desean y se piden los mismos bienes con miras a las bienaventuranza, esto ya no es la misma disminución, antes al contrario es una ascensión hacia las alturas, *elevatur sursum*.

Estas últimas palabras nos conducen una vez más a ese principio que domina toda esta cuestión de la oración. ¿Cuál es al fin y al cabo el beneficio de la petición de los bienes temporales? Que nos pone en actitud de homenaje a la majestad divina por este medio aparentemente ajeno a la religión. Este homenaje, como hemos visto, se concilia con

(133) *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 7.

nuestro interés bien entendido, siempre que nuestra oración tenga las cualidades requeridas. Y desde este momento la oración de petición, sin que pierda nada de su eficacia legítima respecto a los bienes temporales, se enriquece con una dignidad superior, *elevatur sursum*. Sí, esta oración, tan material algunas veces en su objeto, eleva nuestra alma, es transfigurada y transfigura a su vez a nuestro deseo en la nobleza de un culto prestado a Dios, de un acto de religión.

III. LA ORACIÓN POR LOS DEMÁS

Es quizás la oración cuyo fracaso es el menos comprendido y aceptado, sobre todo cuando se trata de intereses legítimos. Cuando hemos encomendado a Dios los sufrimientos que se ciernen sobre nosotros, los dolores del hogar, las pruebas que nos causan por su culpa las almas que amamos, si no obtenemos nada nos parece un escándalo. Comprendemos todavía que Dios no escuche nuestras peticiones materiales: pero ya no comprendemos cuando se trata de nuestros allegados, de nuestros amigos. ¡Ellos están muertos, y sin embargo he orado tanto!, decía esa madre de muchos hijos muertos en el campo del honor.

Este instinto del corazón no es engañador. El Evangelio lo ratifica, ya que hace de la caridad fraterna un precepto. Si debemos amar a nuestro prójimo debemos desear su bien, y puesto que una de las dos maneras de procurárselo es rezar por él, se impone la oración por los demás, y ésta, como todo lo que Dios impone, no es inútil.

Por otra parte, la teología, cuando regula el orden de la caridad fraterna, nos ordena amar más al prójimo al que la Providencia nos une por vínculos especiales. Por eso debemos orar sobre todo por éstos. Y dulce es esta oración, en relación con la caridad que nos inspira. "Orar por uno mismo, dice San Juan Crisóstomo, es una necesidad; orar por los demás, es una invitación de la caridad fraterna. Pero más dulce ante Dios es la oración que no es transmitida por la necesidad sino apoyada por la caridad fraterna." Está

bien por eso que tengamos tanto interés por el éxito de las oraciones que hacemos por los demás: esto demuestra la vivacidad de nuestra caridad.

Pero, por otra parte, esta apremiante invitación a orar por los demás, por el mismo hecho de que es obra de nuestra caridad fraterna, es decir del amor que debemos tenernos mutuamente por Dios, debe respetar la jerarquía de los bienes queridos para nosotros por Dios. Retornan aquí los principios establecidos para cualquier oración particularizada y para la petición de los bienes temporales. Rogad los unos por los otros, para que seáis salvos, dice el Apóstol Santiago. En primer lugar la vida eterna, y todo lo demás según el orden establecido por Dios, como medio de vida eterna. Ahora bien, en esta materia sólo Dios, hemos dicho, sabe lo que es bueno para nosotros. Él nos ordena que digamos en común: el pan *nuestro* cotidiano dánoslo hoy. Digámoslo, pues, en común y con toda seguridad, porque también ha dicho: Si pedís pan a vuestro padre, ¿por ventura os dará una piedra?... Si vosotros, siendo malos, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos, ¿cuánto más vuestro Padre celestial dará cosas buenas a los que se las pidan? Sí, cualesquiera sean las apariencias y las terribles realidades que son algunas veces nuestra suerte, tengamos por cierto que Dios no nos da una piedra, y que en el mismo instante en que nos prueba en aquellos por quienes oramos, tiene para con ellos una bondad superior cuyo instrumento es nuestra oración.

Es verdad que la oración por los demás, hasta en lo que atañe a los bienes eternos, tropieza con un obstáculo que no conoce la oración por uno mismo. Ésta es absolutamente infalible, porque supone que está bien dispuesto el que ora. Si no estuviese dispuesto, ¿pediría los bienes eternos y las demás cosas en la medida en que éstas pueden conducir a aquéllos? En este caso interviene con toda su eficacia la promesa de Cristo. Por el contrario, en la oración que dirigimos a Dios por los demás, todas las condiciones no están necesariamente reunidas. La voluntad perversa de un hombre puede suspender la eficacia de la mejor oración. "Aun cuando se me pusieran delante Moisés y Elías, dice el Eterno, mi alma no estaría con este pueblo", el pueblo judío. Dios, no cabe duda, puede forzar estas resistencias de la mala voluntad: ¿pero está obligado a ello? Seguramente que no. Este ésta una lucha entre su justicia y su bondad, en la que ésta con frecuencia tiene la última palabra, como lo comprobaba San Pablo por lo que a él hace. "Él me tuvo por fiel poniéndome en el ministerio a mí, que fuí antes blasfemo y perseguidor y opresor... Mas por eso conseguí misericordia, a fin de que Jesucristo mostrase en mí el primero su extremada paciencia para ejemplo de los que han de creer en Él, para alcanzar la vida eterna" ([134]). "Pero, dice en otra parte, no todos obedecen al Evangelio; no ha dicho Isaías: ¿quién, Señor, de los que nos escuchaban ha creído?" Es éste el misterio de la predestinación y de la vocación divina, cuyo instrumento bien puede ser con frecuencia la oración, pero a las cuales no podría forzar. Así como nuestros avisos y correcciones fraternas, que también son un precepto de caridad, por lo general tienen éxito, pero no siempre, por semejante manera la oración por los pecadores. Y así como no debemos rehusarnos a corregir a éstos; tampoco debemos negar a ningún pecador la ayuda de nuestras oraciones. "El que sabe que su hermano comete un pecado que no es de muerte, ruegue, y Dios dará la vida al que peca no de muerte" ([135]).

La oración por el pecador obstinado tampoco es inútil. Volverá al que ora, porque ora por caridad, y el amor de Dios es siempre meritorio. Mi oración volverá a mi seno, dice el salmo. ¿Qué quiere decir esto sino que yo seré recompensado, suceda lo que suceda, por mi trabajo?

Estas reservas, que a pesar de su limitado campo conservan un carácter de tristeza, ya no valen cuando se trata de los justos. El justo es para la oración un vaso de elec-

([134]) I *Tim.*, 1, 13.
([135]) I *Joan.*, 5, 16.

ción. Está en estado receptivo frente a las gracias divinas. Así, durante la guerra, hubo precisamente un acrecentamiento de confianza por parte de las almas piadosas cuando éstas vieron investido con el mando supremo a un hombre en ferviente comunicación habitual con Dios. Y como en tiempo de Juana de Arco, la oración de los pequeños, grande por su unanimidad, ha logrado su objeto y ha demostrado a los soberbios que no basta decir y repetir: Señor, Señor, ni enorgullecerse con la protección de su querido Dios, sino que el instrumento privilegiado de las larguezas divinas es el que cumple la voluntad de Dios y pide la oración de los humildes.

IV. LA ORACIÓN POR NUESTROS ENEMIGOS

Si la oración por los que amamos halla diligente a nuestro sufragio, no sucede lo mismo con la oración por nuestros enemigos. Encontramos una cierta dificultad, no digo ya en concebir su obligación, pero al menos sí en entregarnos a ella. Es ésta una educación que nos queda por hacer.

En el fondo, no es tanto la educación de nuestra oración cuanto la educación de nuestra caridad fraterna. Elevada ésta, la oración viene de inmediato, porque, dice Santo Tomás, debemos orar por nuestros enemigos del mismo modo que debemos amarlos. Están de por medio los mismos principios directivos.

Recordémoslos, pues: En nuestros enemigos debemos amar, no la falta que los hace enemigos nuestros, sino la naturaleza humana por la cual son nuestros hermanos en Dios. Amarlos en general, quiero decir con un amor sincero y verdadero, es de precepto. En cuanto a un amor más especial, debemos estar dispuestos interiormente a ello, de tal modo que si se presentase la ocasión de ayudar a nuestros enemigos en un caso de necesidad o si pidiesen perdón, no nos negásemos a este deber: ir más lejos, tener con nuestros enemigos una caridad especial, efectiva, ya no es cosa de precepto, sino que es propio de la perfección.

Estos principios nos indican nuestro deber respecto a la oración: incluir a nuestros enemigos en nuestras oraciones por todos, orar especialmente por ellos cuando sufren, cuando se arrepienten. Y las almas que quieren ser perfectas deben tener ordinariamente una intención especial por ellos.

La Escritura está llena sin duda de imprecaciones contra nuestros enemigos, que la Iglesia pone en nuestra boca cuando oramos con ella. Debemos entenderla. Estas amenazas, hechas en nombre de Dios, las más de las veces no son más que un modo de predecir su castigo. Ellas señalan los males temporales que Dios envía a los pecadores, pero para corregirlos. El objeto de las venganzas divinas no son los hombres pecadores sino el reino del pecado. Si algunas veces aquéllos se han obstinado en su pecado, las oraciones conminatorias dirigidas contra ellos tienen el sentido de una conformidad con los justos designios de Dios que los condena y los castiga. Pero todo esto en nada nos autoriza a citar las palabras de la santa Escritura para satisfacer nuestros sentimientos personales. Esto no sería cristiano. A la Escritura y a la Santa Iglesia que tienen una misión, su papel: el nuestro consiste sin duda alguna en asociarnos a su espíritu, en alegrarnos incluso de esas venganzas divinas como de un cumplimiento de la justicia, hasta en secundar esas venganzas, cuando somos los instrumentos designados para ello, a fin de que dejen de pecar, lo cual es un modo de querer su bien: guardando, pues, en todo esto la caridad fraterna y la oración brotada de ella. No es ésta ninguna contradicción, así como tampoco hay una verdadera contradicción entre nuestros diferentes deberes.

3. EL PADRE NUESTRO

Para resumir todas estas enseñanzas se presenta el Padre Nuestro.

En la carta a Proba, ese código tan completo de la oración cristiana, dice San Agustín del Padre Nuestro: Si que-

remos orar recta y convenientemente, no podemos decir ninguna otra cosa sino lo que se encuentra en esta oración. Oigamos de boca de Santo Tomás la razón que nos da de ello:

Puesto que la oración, dice, es como el intérprete de nuestro deseo delante de Dios, serán justas nuestras peticiones si los deseos que la inspiran son justos. Ahora bien, el Padre Nuestro no sólo expone a Dios los justos objetos de nuestros deseos, sino que también los presenta en el orden en que es justo desearlos; de suerte que esta oración no sólo enseña a pedir, sino que también realiza con mayor perfección la formación de todos nuestros sentimientos, *informativa totius affectus nostri.*

Es evidente, en efecto, que en nuestro desea entra primeramente el fin y que los medios sólo vienen después([136]).

Para nosotros, almas de caridad pura, el fin es ante todo la gloria de Dios querida en sí misma, por sí misma; por eso pedimos con esta oración: santificado sea tu nombre. El fin para nosotros, almas que se aman pero en Dios, es también nuestra participación en esta gloria; por eso pedimos que ésta venga al decir: venga a nos tu reino.

Los medios son de dos clases. Hay algunos cuya única razón de ser es llevarnos al fin; el principal estriba en que nuestra vida sea tal que merezca por su sometimiento a Dios nuestra bienaventuranza, y esto pedimos cuando decimos: hágase tu voluntad en la tierra como se hace en el cielo. Al lado de este medio fundamental, hay otro, indispensable como condición de nuestro mérito: debemos vivir. Lo pedimos al decir: El pan nuestro de cada día dádnoslo hoy; pan espiritual, supersubstancial como dice San Mateo, de la Eucaristía, en el cual se sobreentienden todos los sacramentos que se encaminan a ella y que preparan su recibimiento; pan corporal, alimento principal del hombre, en el cual se sobreentiende todo lo que necesitamos para vivir en este mundo y sostener así el mérito del alma.

Pero como en nuestra marcha hacia Dios nos amenazan

([136]) *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 9.

algunos tropiezos, es necesario añadir a estas súplicas fundamentales algunas otras ocasionales: perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos, contra el pecado que nos excluye del reino; no nos dejes caer en la tentación, contra las asechanzas levantadas a nuestra obediencia a Dios; líbranos del mal, contra los sufrimientos de esta vida que procuren arrebatarnos lo indispensable para vivir.

Así acaba esta oración, admirablemente ordenada, verdadero retrato del estado interior de un alma verdaderamente cristiana, mejor que un retrato: la misma alma cristiana que se desborda por completo, que vive en lo más alto el misterio de su vida interior. ¿Qué inspiración de poeta se ha levantado alguna vez a la altura de un alma que reza su Pater? De hecho, San Agustín vincula cada petición del Padre Nuestro con un instinto especial de los siete dones del Espíritu divino, y Santo Tomás no deja de señalar aquí la unión de la oración del Señor con su principio propio, el Espíritu del Señor Jesús, el cual tan solo la coloca en su verdadero ambiente([137]).

Y sin embargo aun no hemos notado lo principal, la frase que da al Pater su plena significación y que es conjuntamente su fuente y su coronamiento: Padre nuestro que estás en los cielos.

Debemos considerar esta invocación del alma cristiana a Dios su Padre como algo que resplandece sobre todo el Padre Nuestro, que repercute a través del orden de sus peticiones, que las impregna con su acento, que las empapa con su sabor. *Padre nuestro*, es el grito de esa caridad "que el Padre posee en sus hijos" saludando a la eterna caridad de Dios que quiere nuestro bien: qué incentivo para la piedad de mi oración. Que estás en los cielos, no en la tierra, como nuestros padres terrenos, que quieren nuestro bien sin que puedan dárnoslo perfectamente, sino en los cielos, donde reina la voluntad realizadora de todos los bienes: qué garantía para la confianza de mi oración.

([137]) Reservamos esta parte: el Gobierno directo de nosotros mismos por el Espíritu Santo, como todo lo que se refiere a los dones del Espíritu Santo, para nuestro tercer estudio.

Ahora sí que comprendo que en el orden de esta oración todo procede de esa primera palabra. ¿Qué es mi Padre Nuestro sino la misma organización de mi amor hacia mi Padre, *ordinavit in me charitatem?*

Y así como procede de Él, así también sube hacia Él como hacia su fin, su razón de ser y su coronamiento. Y por lo mismo se torna manifiesto el carácter religioso de nuestras peticiones. La oración de petición no es lo que parece, por causa del interés que despierta, lo más alejado de la intención de la virtud de la religión, la virtud que más se asemeja a las virtudes divinas por su objeto, en especial a la caridad: Dios por Sí mismo y sobre todas las cosas. Con el Pater no tenemos que temer estas estrecheces de la oración de petición. Sus súplicas todas se refieren a la gloria de Dios y todo converge con un orden perfecto hacia la culminación religiosa, el honor de Dios. Y ésta es la suprema alabanza de esta sublime oración: haber logrado que esta materia rebelde del interés sirviera a los fines de la virtud de la religión; haber transformado la expresión de nuestras necesidades de cuerpo y alma en ascensiones religiosas hacia la excelencia divina, hacia el Padre que *está en los cielos.*

4. EL MODO CON QUE OPERA LA ORACIÓN

La oración, decíamos, debe su eficacia a su carácter de instrumento de las divinas misericordias. Intercalamos nuestras oraciones entre los designios eternos de Dios infinitamente sabio e infinitamente bueno y nuestras miserias humanas. Y Dios obra, por nuestras plegarias convertidas en los agentes de su omnipotencia, los beneficios que había resuelto conceder por su intermedio desde toda la eternidad. La eficacia proviene de Él solo.

Pero en el hecho de poner a disposición de Dios lo más íntimo que hay en nosotros, nuestra razón, nuestra conciencia, conviene distinguir, por lo que hace a nosotros, dos

modos de operar, los cuales constituyen un servicio de Dios para los fines intentados: el mérito y la impetración propiamente dicha.

I. EL MÉRITO DE LA ORACIÓN

El mérito no es algo especial de la oración. Se halla en todos los actos que tienen su raíz en el amor de Dios, esa virtud cuyo objeto propio es el bien divino. Mediante tales actos, merecemos en justicia la participación de ese bien divino, puesto que la caridad nos ha elevado a la vida divina y comunicado de este modo un valor de eternidad a lo que procede vitalmente de nosotros.

El mérito, en el sentido estricto de la palabra, está reservado por eso para la oración de los justos, de los que están en estado de gracia. La oración del pecador no tiene ningún derecho delante de Dios.

Este mérito de la oración del justo, de una gran riqueza espiritual a causa de todas las energías meritorias que requiere y pone en movimiento, no se entronca directamente en el amor de Dios. La oración es un acto de religión y además, en razón de la conexión de las virtudes en el alma en estado de gracia, un gran número de virtudes le prestan su apoyo, concurren a la bondad de la oración cada una a su modo. "A la caridad pertenece el deseo del bien cuyo cumplimiento pide la oración. La fe es necesaria por parte de Dios, a quien nos dirigimos: para orar, debemos creer que podemos obtener de Él lo que pedimos. Por parte nuestra es necesaria la humildad, porque, ¿cómo podríamos reconocer sin ella nuestra indigencia? Por último es necesaria la devoción, pero ésta, así como la oración, procede de la virtud de la religión de la cual es el acto primero y funcional, indispensable para animar todos los que vienen a continuación" ([138]). Se ve la riqueza de los méritos especiales que pone en movimiento y concentra en sí la buena oración. Comprēndese entonces la frase del Apóstol

([138]) *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 15.

Santiago: "Mucho vale la oración perseverante del justo" ([139]).

Sin embargo, debemos decirlo claramente, este mérito de la oración no posee esa ordenación especial a lograr lo que pedimos, que está prometida a la misma oración. La oración merece, decíamos, pero como merece todo acto hecho por caridad. Ahora bien, estos actos merecen ante todo la bienaventuranza eterna. Por eso cuando nuestra oración se extiende a otros objetos, si estos objetos son dañosos para nuestra salvación, si no son convenientes para la misma, aunque no sean contrarios a ella, nuestra oración es meritoria aunque no logre lo que pide; aumentamos sin duda alguna nuestro mérito de la vida eterna con nuestra oración, pero el objeto pretendido no es necesariamente logrado. "Por misericordia de Dios alcanzamos, dice San Agustín, y también por misericordia de Dios no alcanzamos. Al médico toca saber lo que es útil al enfermo." San Pablo no ha sido escuchado cuando pedía a Dios que le quitase la espina que atormentaba a su carne. Por último, si lo que pedimos está dentro de los caminos y medios por los cuales Dios quiere encaminarnos a nuestra bienaventuranza, entonces por cierto nuestra oración lo merece sin duda alguna, como lo merecería por lo demás cualquier obra buena realizada con este fin. Tan sólo a veces se hace esperar el resultado, y por este motivo debemos perseverar en la oración.

Estos principios, claro está, no valen más que para la oración hecha por uno mismo. La salvación es un asunto personal: personalmente debemos merecerla. No podemos merecerla para los demás, es decir, tener delante de Dios un derecho estricto a la salvación de los demás mediante cualquier acto de parte nuestra, cualquiera que sea nuestra santidad. Es verdad que Dios, en su misericordia, imputa con frecuencia al alma que es objeto de la oración de un justo los méritos de esta oración. Hasta es un hecho bastante frecuente, ya que está relacionado con una ley que es la

([139]) *Sant.*, 5, 16.

vida de la Iglesia, la comunión de los Santos. Decimos esto no para rehusar todo mérito a la oración de las almas santas, sino para señalar el carácter de este mérito, que no es un derecho, aunque esté en armonía, *congruit*, con la conducta de Dios misericordioso en la distribución de sus gracias a los que son dignos de ellas.

Por lo demás, la virtud propia de la oración, la impetración, viene en ayuda de su poder meritorio y extiende su campo.

II. EL VALOR IMPETRATORIO RECEPTIVO DE LA ORACIÓN

Esta palabra parece inculta, y sin embargo no hay nada más humano como su significación. Este modo de obrar de la oración es algo tan especial, tan reservado, tan propio de la oración, y al mismo tiempo tan nuevo, tan asombroso entre los medios de salvación, que ha sido necesario por cierto forjarle un nombre aparte y cuyo sentido incomunicable evocase la misma oración. *Impetrare*, es orar. Como si dijésemos: el valor de oración de la oración.

La eficacia impetratoria de la oración no tiene como su mérito un fundamento en nuestro estado de justicia y en nuestro amor de Dios. Se apoya por completo en la gracia de Dios al que oramos, quiero decir, en el don gratuito de su misericordia. La misma oración es un don y la obtención de lo que pedimos es otro más.

Todo sucede así entre Dios y Dios. Con el don del objeto que pedimos, no hace más que coronar el don de la buena oración que nos concede. La misericordia divina, en el punto de partida y en la culminación de nuestra oración, es el único principio de la eficacia impetratoria de nuestra oración.

¿Pero cómo hablar aquí de eficacia, cuando todo en este éxito de nuestras oraciones es largueza gratuita y benévola de Dios?

Es porque Dios nos invita indistintamente a todos a orar y nos promete el éxito absoluto de nuestras oraciones. ¿Nos exhortaría a orar, dice San Agustín, si no quisiese darnos?

Y San Juan Crisóstomo encareciendo: Dios, que nos apremia con tanta ternura a que nunca dejemos de orar, nunca niega sus beneficios a la oración. La sólida garantía de la eficacia impetratoria de la oración es la promesa de Dios.

Por consiguiente no debe sobreentenderse ninguna condición de estado de gracia, como para el mérito propiamente dicho. La oración de los pecadores puede obtener su propósito tanto y mejor que la oración del justo. Es propio de un adepto todavía no perfectamente iluminado y por consiguiente no tiene valor ninguno, observa Santo Tomás, la frase del ciego del Evangelio: "Sabemos que Dios no escucha a los pecadores", siempre que no se la aplique a los pecadores que oran para que Dios los ayude en sus pecados.

Es evidente, en efecto, que si el pecador es impulsado a orar por su deseo de pecador, no es escuchado, antes al contrario atrae sobre él la venganza divina. Puede suceder, dice San Agustín, que Dios conceda por cólera lo que hubiese negado por benevolencia. No pongamos aquí delante nombres propios: pero todo el mundo recordará en este punto algunas oraciones, al principio coronadas por el éxito, dirigidas a cierta "Vieja Divinidad".

Pero cuando la oración del pecador procede de un buen deseo, Dios la escucha. El pecador está privado de la gracia: sólo tiene su naturaleza. Pero Dios, que es creador, no deja de amar esta naturaleza: reconoce en los pecadores, a los cuales odia como tales, la naturaleza humana hecha a su imagen. Y cuando el pecador profiere una oración brotada de ese buen fondo de su naturaleza, Dios lo escucha, no por justicia, porque no tiene ningún derecho, sino por pura misericordia. Porque Él lo ha prometido, y por esta promesa infalible el pecador se encuentra en el mismo plano que el justo, no desde el punto de vista del mérito, pero al menos desde el punto de vista del poder propio de su oración. No hay diferencia, dice San Juan Crisóstomo: "Todo el que ora recibe, ya sea justo o pecador" ([140]). Las únicas condiciones de este buen resultado son las que han

([140]) *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 16, *Sed contra.*

sido anteriormente formuladas para la oración del justo: pedir *para sí* las cosas necesarias para la salvación, con piedad y perseverancia. Si pide por los demás, la oración del pecador halla los mismos obstáculos y por consiguiente está expuesta a las mismas vicisitudes que la oración del justo. No por esto es inútil, aunque sea menos favorecida, ya que no puede "alegar" en su favor la ley de la comunicación entre los méritos de los santos.

No se objete que el pecador no puede tener más que una piedad aparente, dado que está apegado al mal en lo íntimo de su ser, y que no puede por consiguiente orar piadosamente; no tiene sin duda alguna la virtud de la piedad, la cual es una emanación de la caridad, pero puede tener no obstante una intención piadosa cuyo objeto sea bueno y laudable, puede rezar por su salvación o por su conversión por ejemplo, así como una voluntad consagrada a la injusticia puede tener algunas veces intenciones justas. Y esto basta para alcanzar, porque si el mérito exige la caridad, la oración sólo supone la gracia actual, la gracia propia constituída por ella misma, la gracia de la buena oración.

No se objete más que la buena oración debe estar de acuerdo con el Padre Nuestro y que por consiguiente el pecador que no quiere perdonar a su prójimo está excluído de la oración, la cual en sus labios sólo podría ser una mentira. Evidentemente, mentiría y sería privado del valor de su oración, si en el preciso momento en que ora estuviese en el acto de su odio, si bien no sería una mentira total, porque por el hecho de asociarse a la oración oficial de la Iglesia, sin ningún derecho por lo demás, hablaría en nombre de ésta y por lo tanto su oración sería verídica. Pero todos los pecadores no son malos hasta este extremo. Alguien ha podido decir: lo mejor que hay en el hombre es el pecador. Y esto es profundamente cierto del pecador tocado de la gracia, del pecador que se arrepiente y está dispuesto en la intimidad de su ser a perdonar las ofensas recibidas, aunque todavía no se halla liberado del estado de pecado. A él se dirige la frase del Eclesiástico (XXVIII,

2): Perdona a tu prójimo cuando te agravia, y así cuando tú implores el perdón, te serán perdonados tus pecados.

El poder impetratorio de la oración es, pues, una maravillosa invención del Dios de misericordia para permitir a todos sin ninguna condición surgir de cualquier situación de alma, aunque fuese el naufragio completo, y elevarse hacia Dios. Desde el punto de vista de la práctica de la vida sobrenatural, es el *punctum saliens*, el brote inicial, la primera señal de vida en el germen destinado a crecer, es una tabla de salvación siempre flotante en el mar del mundo para recoger a los náufragos.

Esta clase de eficacia, decía, es algo sui géneris, único, sorprendente, hasta milagroso podría decirse.

Y sin embargo esto no es un milagro, sino una ley que forma parte del curso ordinario del orden de la gracia.

Como hemos visto en el primer libro, la misericordia es el atributo más funcional del Acto puro. Quien dice Acto puro, dice perfección absoluta en ejercicio siempre actual de sí misma, dice negación de la miseria que es el supremo grado de la carencia de bien. ¿Qué es un miserable sino el supremo imperfecto, el ser lleno de necesidades, lleno en todo de deficiencias? Por eso, así como el sol, según su ley natural, no descansa mientras no haya disipado las tinieblas expuestas a su irradiación, así también obra el Acto puro frente a todas las miserias, miseria de la materia inorgánica, sin forma, sin belleza, sin vida, miseria de la miseria, miseria del pecado. Pero media esta diferencia: el Acto puro, perfección de todas las perfecciones, incluída en ellas la perfección voluntaria, cumple libre y voluntariamente, cordialmente pues, esta ley de la efusión y de la ayuda; por esta razón, esta ley se llama en Él la misericordia. En cambio hay esta semejanza: es menester que la miseria humana consienta en exponerse a este sol, en dejarse vivificar, y esto, de nuevo, es obra de voluntad, esta vez de la nuestra, que pone al descubierto ante Dios por la oración el fondo de nuestra facultad distintiva, de nuestra razón. Pero "donde ha abundado el pecado ha sobreabundado la misericordia", y, a la inversa de lo que acontece con el astro físico que no puede iluminar los escondrijos que están cerrados, sucede a veces que nuestro misericordioso Acto puro rompe los sellos puestos sobre nuestros espíritus por nuestras rebeldes voluntades y mediante prevenciones eficaces hace surgir del seno del pecador obstinado la vida que lo libera: Señor, ¿qué queréis que haga?

En el Evangelio, que no hace alardes de metafísica, hay algo digno de admiración: esa admirable ley de la misericordia, el atributo más profundo del Acto puro, que alcanza su plenitud, y el hecho de que al querer mostrarnos a Jesús como Dios lo haya representado inefablemente misericordioso, bueno, dulce, tierno con el pecador . . . *¡Sobre todo con el pecador!* Quién, pues, sino Dios, ha podido conocer tan bien el corazón de Dios —*nemo nisi spiritus qui est in ipso*—.

5. ¿CÓMO ORAR?

Esta cuestión suscita numerosos puntos de interrogación. ¿Debe ser la oración *vocal o simplemente mental?* ¿En qué medida la oración debe ser *atenta* para ser una verdadera, buena y eficaz oración? ¿Qué pensar de esas contradicciones entre los textos del Evangelio, algunos de los cuales nos dicen que no hablemos mucho cuando oramos y otros que perseveremos, que nunca dejemos de orar?

I. CUESTIÓN DE LA ORACIÓN VOCAL O EXCLUSIVAMENTE MENTAL

En estos expresos términos la plantea Santo Tomás en su comentario al Maestro de las Sentencias. No ha dejado de ser actual bajo esta forma, sobre todo desde el siglo XVI. Y las recientes y vivas discusiones entre los teólogos benedictinos, para los cuales el oficio de la Iglesia es el alimento principal y el pago más perfecto del deber de orar, y los teólogos cuyas preferencias están por la oración mental, le han dado toda su agudeza.

1. — *La oración vocal.* En primer lugar, el Evangelio parece dar la preferencia a la oración mental. El *multiloquium,* el flujo de palabras está representado en él como una práctica de los paganos los cuales se figuran que es necesario ese abundante palabrerío para ser escuchado *(Matth., 5, 7)*. No hagáis como ellos, dice el Señor. La razón dada es evidente: Antes de que abráis la boca, sabe vuestro Padre lo que necesitáis. ¿Qué hacer entonces? Nuestro Maestro no se ha olvidado de decírnoslo: Cuando hubieres de orar, entra en tu aposento, cierra la puerta, y ora a tu Padre en secreto: y tu Padre que ve en lo secreto, te premiará. ¿No es esto una prohibición proferida contra la oración vocal la cual, por imperio de las circunstancias, nunca es oculta, y lógicamente, como dice Santo Tomás, una recomendación de una oración que será únicamente mental, ya que debe ser exclusivamente para Dios que escudriña los corazones? Y la razón funcional de todo esto es fácil de entender. ¿Qué es la oración, considerada en lo que constituye su alma, sino una ascensión hacia Dios de lo más íntimo que hay en nosotros, del espíritu, de la *mens?* ¿Qué es la palabra, como todo acto corporal por lo demás, como todas las cosas sensibles, sino una ocupación que aparta de esa ocupación fundamental a un alma impotente para darse al mismo tiempo a muchos trabajos, qué es sino una distracción, una disipación, un obstáculo? Esto insinuaba un día sin ambages un venerable padre jesuíta ([141]) que acababa de pasar en un convento de Frailes Predicadores la fiesta de Santo Domingo y había seguido todas sus oraciones litúrgicas y canónicas: Esto es muy hermoso, pero por lo que a mí hace, decía, como regalo espiritual, prefiero cinco minutos de oración mental a todas las oraciones vocales. Yo le respondí: sin duda alguna, Padre mío, con la condición de que estas oraciones vocales no sean mentales. Evidentemente, replicó con cortesía, pero con un dejo que traslucía una segunda intención. Era evidente que para él la cosa estaba terriblemente erizada de dificultades.

([141]) El Padre Pisas, que fué el primer maestro del cardenal Zigliara.

Y sin embargo, desde el punto de vista de la educación cristiana, así como también desde el de su dignidad y eficacia, la oración en común y por lo tanto la oración vocal, sólo la cual hace pasar al acto la unión de los espíritus, es la principal.

Nuestro Señor nos ha dado la oración modelo del *Pater* bajo la forma de una oración colectiva. Ha dicho a todos sus discípulos reunidos: Así habéis de orar: Padre *Nuestro* que estás en los cielos, el pan nuestro de cada día dánoslo hoy, y todas las demás peticiones también en plural. Admito que este plural de las peticiones de la oración dominica no debe ser interpretado como un descrédito arrojado sobre la oración individual, menos todavía como una prohibición de decir privada y mentalmente el Padre Nuestro. Pero no es menos evidente que de acuerdo a la intención de la enseñanza divina la oración típica y oficialmente aprobada, de la cual se ha dicho: Así habéis de orar, no está hecha en nuestro nombre individual, sino en nombre de toda la Iglesia y en unión con todos los que oran. La recitación incluso privada del Padre Nuestro conserva un carácter social de oración en común, del cual no podemos despojarla y al que debemos respetar. Esto es lo que constituye su valor propio e incomparable, además de la dignidad de su contenido cuyo elogio hemos hecho en páginas anteriores. El que reza su Pater tiene a su alrededor y detrás suyo a la Iglesia y al mismo Cristo en cuyo nombre habla. En él se realiza con toda plenitud la promesa hecha por Nuestro Señor: Si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra para pedir algo, le será concedido por mi Padre que está en los cielos. Cuando dos o tres, en efecto, se reúnen en mi nombre, yo estoy en medio de ellos. Él está en medio de los que se reúnen en su nombre, ora con ellos, Aquel que ha podido decir a su Padre: Sabía, oh Padre, que tú siempre me escuchas; Aquel que en los días de su carne fué escuchado a causa de tu temor filial, que en adelante reves-

tido con un sacerdocio eterno, puede perpetuamente salvar a los que por medio suyo se presentan a Dios, como que está siempre vivo para interceder por nosotros([142]). ¿Cómo podríamos llamar a Dios con el nombre de Padre, entendido en el sentido de esa paternidad especial que nos adopta a todos como hermanos de Jesucristo, si nos aislamos de nuestros hermanos por nuestra propia cuenta y sin que toda la Iglesia participe de nuestra oración? Pero si la Iglesia participa en ella, entonces Jesús, la cabeza inseparable de ese cuerpo glorioso, está en nuestra oración; ésta es hecha en su nombre y cumple entonces lo que había sido prometido: Todo lo que pidiereis al Padre en mi nombre, os lo concederá.

Vemos también que la oración en común brota como algo natural en la reunión de los fieles desde la primera vida cristiana; ante todo el cenáculo, luego la Iglesia y las Iglesias fueron los primeros testigos de la "*perseverancia*" de los fieles en la oración.

Ahora bien, la oración vocal parece ser por cierto el medio indispensable para la realización efectiva de esta oración en común porque sin ella sería imposible la comunicación con la intención de los ministros que la dirigen y de los hermanos que oran todos juntos. Además hay en ella un estímulo mutuo a la devoción que arrastra, y que se origina de la armonía y piedad de los ritos y de los cantos. San Agustín ha hablado de las lágrimas abundantes que provocaban en él las melodías de la Iglesia que cantaba, y cómo por sus oídos, encantados por la música ambrosiana, se derramaba, *eliquabatur*, en su corazón la verdad ([143]). Por eso, decimos, si la oración en común es la más digna que se pueda soñar, puesto que es la realización obvia de la orden de Cristo al instituir el Pater, con su plural y las consecuencias de comunión con la Iglesia y en Cristo que supone este plural, debemos confesar por cierto que la oración vocal es la oración por excelencia, tanto en sí misma como desde el punto de vista de la voluntad del Maestro,

([142]) *Hebr.*, *7*, *25*.
([143]) Cf. *Confesiones*, l. IX, cp. *6*.

así como también si consideramos su dignidad propia, su eficacia y sus recursos para la devoción.

El mismo San Ignacio de Loyola lo confesaba, porque si bien trazaba a sus discípulos un camino diferente a causa de las sobrecargas del apostolado moderno, declaraba sin embargo que si hubiese consultado nada más que su propia inclinación y el fruto que obtenía personalmente del Oficio y de las ceremonias de la Iglesia, hubiese legislado de un modo muy diferente. Como se ve, esto es algo accidental: la oración mental, hasta para el santo que más ha trabajado por reemplazar la oración oficial con la oración mental, es la oración completa, la oración que hace mayor bien, en sí misma siempre más estimable y deseable. Yo no juzgo, compruebo. Y pienso que si a pesar de todo se pudiese hacer esto y no omitir aquello, conciliar el apostolado y sus exigencias con el cuidado de la oración pública tal como Nuestro Señor y la Iglesia lo recomiendan, Dios sería mejor servido.

¿Qué pensar entonces de la actitud del Evangelio ante el *multiloquium* pagano? Lo siguiente: que nada tiene que ver con la oración cristiana, tal como resulta de la institución del Pater y es practicada en la Iglesia. Nos servimos de la palabra no para poner a Dios al tanto de nuestras necesidades, sino para orar al unísono y para excitarnos a orar. ¿Estaría esto prohibido? No. Si Nuestro Señor quiere que nos encerremos en nuestro aposento, que cerremos la puerta, es clara la metáfora. Nos prohibe, dice San Juan Crisóstomo, orar en la Asamblea, es decir hacer ostentación de nuestra oración. Y por esta razón, debemos guardarnos en público de todas esas demostraciones inusitadas, de esos clamores, de esos ademanes con las manos extendidas o golpeándose el pecho. Porque, insiste San Agustín, lo malo no es ser visto, sino querer ser visto.

No hay que temer, por lo demás, que las palabras nos distraigan de la oración, si su significación se refiere, como debe ser, a objetos divinos, piadosos, capaces de estimular la devoción. La oración vocal es incluso el único camino

por el cual pueden llegar y elevar su alma a Dios las almas "menos devotas" como habla Santo Tomás, es decir, menos aptas para llevar vida interior. En cuanto a las almas más perfectas, con excepción de la oración pública o canónica y de las oraciones penitenciales y satisfactorias que constituyen para ellas un deber de justicia que deben cumplir respecto a Dios, deberán sin duda alguna en sus devociones privadas, no digo suprimir completamente, sino moderar el uso de la oración vocal. Santo Tomás nos indica la regla de oro de este gobierno de nosotros mismos en la oración: "La oración vocal, dice, es útil hasta en las oraciones personales para suscitar la devoción interior por la cual el alma se eleva hasta Dios. Nuestros propios gestos, palabras, ritos, mueven nuestros espíritus, y por consiguiente conmueven nuestros corazones. Y por eso dice San Agustín en su carta a Proba: Con las palabras pronunciadas en alta voz, con gestos de toda clase, nos excitamos más vivamente a nosotros mismos a aumentar nuestro santo deseo. Esto nos indica el camino que debemos seguir: usar de las palabras y de las actitudes expresivas *en la medida en que ello aprovecha a nuestra oración interior.* Por consiguiente si el espíritu se distrae con ellas, si esos medios externos se convierten en un obstáculo, debemos abstenernos de ellos, *a talibus cessandum.* Esto es lo que sucede con esas almas que se encuentran suficientemente preparadas para la oración sin necesidad de esas manifestaciones, las cuales dicen con el Salmista: "Mi corazón te ha dicho, en busca de Ti han andado mis ojos" ([144]), las que con Ana, madre de Samuel, "hablan en sus corazones sin que su voz se oiga"... ([145]).

Pero no olvidemos que puede suceder que la devoción, aun en la oración privada, sea tan vehemente que se traicione en palabras y provoque suspiros, exclamaciones de gozo y gemidos involuntarios, "*fletus, suspiria et jubilas voces inconsiderate*" ([146]).

([144]) *Sal.*, 26, 8.
([145]) *I Reg.*, 1, 13.
([146]) *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 12.

Esta página de Santo Tomás nos da ocasión para determinar el lugar de la oración mental.

2. — *La oración mental.* La causa profunda de tantas discusiones sobre la primacía de la oración vocal sobre la oración mental y viceversa consiste en una confusión engendrada por el uso hecho desde el siglo XVI de la palabra *Oración.*

Oración, decíamos, según la etimología y el uso latinos, significa pensamiento hablado (Oraciones fúnebres). Esta significación ha sido reservada por el lenguaje de la Iglesia y el lenguaje teológico, en especial Santo Tomás, para la oración de petición. Una oración, en la Misa o en el Oficio divino, es una plegaria de petición. Por este nombre se diferencia de las demás partes de la liturgia que están constituídas por las lecciones, meditaciones y contemplaciones. *Orare,* para todos los teólogos sin excepción, equivale a hacer la *plegaria de petición,* vocal o mental.

Desde el siglo XVI, gracias al gran movimiento de vida contemplativa que tuvo lugar entonces, oración ha llegado a ser sinónimo, no sólo de la oración mental, sino también de todos los actos por los cuales nos unimos interiormente a Dios: actos de fe, de esperanza, de caridad, y sobre todo de contemplación. Hacer oración significa en nuestros días: meditación y contemplación acompañadas de actos de fe y de amor, tanto y más que *plegarias.*

Este modo de hablar y de pensar no carece con seguridad de antecedentes en la tradición, en especial en San Agustín, y en numerosos autores espirituales, entre otros en los Victorinos. ¿No dice San Agustín que la plegaria, *oratio,* es un puro sentimiento de afecto dirigido hacia Dios? Y en otro lugar: la fe crece, pero la esperanza y la caridad oran y de este modo obtienen. Hugo de San Víctor identifica la oración con la devoción brotada de la compunción del corazón. Según este último, la oración es uno de los elementos de la contemplación.

Se comprende que esta ampliación del campo tradicional

de la oración, esta anexión de toda la vida espiritual interior, se puede decir, a una oración mental como primer punto, constituye la parte buena para los partidarios de "la oración". Y ésta es la razón principal merced a la cual para muchos espíritus la causa está juzgada sin apelación. Y tanto más cuanto que no faltan algunos partidarios de la plegaria de la Iglesia que se han engañado a sí mismos con la palabra *oración*, y no han distinguido suficientemente entre su antiguo sentido de oración de petición, que alcanza su plenitud en la oración vocal, como hemos dicho, y su sentido nuevo de acto interior de unión con Dios por la caridad y la contemplación, al cual debemos conceder que sobrepuja a toda oración vocal.

Sin embargo Santo Tomás había señalado bien esta distinción, cuando interpretando la frase de San Agustín anteriormente citada: La oración es un sentimiento afectuoso dirigido hacia Dios, preguntaba: ¿Qué quiere decir dirigido hacia Dios? ¿Es hacia Dios como *objeto* de nuestro afecto? Entonces la oración sería la caridad. Pero esto no es lo que aquí entiende San Agustín. ¿Es hacia Dios que puede acogerlo? Sí. Entonces la oración lanza hacia Dios, por así decir, el deseo de nuestro corazón. El deseo del corazón es tomado aquí en su sentido objetivo, como la fe cristiana, cuando ésta designa no el acto sino el objeto de fe. Es una especie de proyectil dirigido y lanzado hacia Dios por la oración de petición.

Los que identifican la oración con los actos de las virtudes divinas, retoman el sentido de la frase de San Agustín, desatendido por Santo Tomás, y lo interpretan en el sentido de una oración de esperanza y de amor. En cierto modo tienen razón cuando así proceden, porque todo culto de Dios supone las virtudes teologales que oran, por así decir, con y en nuestro culto ya que el rezo sería vano si uno no creyese, o si no esperase, hasta presuntuoso, si no estuviera unido de algún modo a aquel a quien reza por la caridad.

Pero a pesar de todo, la vida divina de las virtudes teologales, que tienen al mismo Dios como objeto, es una cosa, y la oración, acto de religión que llega a Dios como a un fin que debe ser honrado por el culto, es otra diferente. No confundimos nada: esto será muy ventajoso no sólo para "la oración mental" en su significado moderno, devuelta a lo que constituye su excelencia, a saber la vida divina, la cual es exclusivamente interior, sino también para la plegaria, devuelta a su verdadero papel, que es rendir un culto a Dios por la devoción religiosa, lo cual no obsta para que tenga su plenitud en la oración vocal. Cuando se trata de culto, poco importa que sea vocal o puramente mental, sobre todo si la vocal de sí incluye a la mental.

Santo Tomás descubría todavía mejor su pensamiento en su comentario sobre Hugo de San Víctor: la oración como parte de la contemplación. En primer lugar esto es falso si se toma la contemplación en su sentido estricto de acto de la inteligencia bajo la influencia de la caridad. Semejante contemplación es el acto propio del don de Sabiduría. Pero si se habla de contemplación en sentido lato y por ella se entiende todo acto mediante el cual el hombre, apartado de las cosas humanas, se dedica únicamente a las cosas divinas, ¡entonces pase! Pero en este caso no sólo la oración forma parte de esta contemplación: está también la lección (o la lectura) por la cual el hombre oye que Dios le habla por su Escritura, en oposición a la oración por la cual el hombre habla a Dios; entre ambas, la lección y la oración, está la meditación, con la cual, salidos de lo que nos ha dicho la Escritura, entramos en comunicación con Dios por el pensamiento y el afecto, y puestos de este modo en la presencia de Dios, podemos hablarle por la oración. La lección, la meditación, la oración, son en efecto, según Hugo de San Víctor, las tres partes de la contemplación. Nada impide que agreguemos otro, como arrodillarse por ejemplo, porque todo acto dirigido a Dios, aunque fuese externo, forma parte de la vida contemplativa en el sentido lato de la palabra[147]. Pero precisamente, esta generosa hos-

[147] *Sent.* IV, *dist.*, 15, q. 4, a. 2, q. 1, ad 2.

pitalidad ofrecida a tantos elementos ajenos a la oración, deniega a la contemplación, entendida en su significado victorino, todo intento de llamarse oración mental, como se acostumbra en nuestros días. No es oración, ya que éste es el nombre reservado para la oración de petición propiamente dicha, *oratio,* que es una de sus partes; no es mental, puesto que contiene ciertas partes como la lección la cual, en la época de Hugo de San Víctor, era la lección oral y no la lectura, las actitudes externas, y la misma oración, las cuales no son mentales, o por lo menos, no lo son necesaria y exclusivamente.

Concluyamos, pues, que en esta discusión la oración mental se presenta con un sentido equívoco. Si se toma la palabra *oración,* según su etimología, según la tradición litúrgica y teológica, en su sentido propio de pensamiento hablado, y especialmente de oración de petición, la oración mental no es superior a la oración vocal, ni en autoridad, ni en dignidad, ni en eficacia, por los motivos que hemos dado y que pueden resumirse así: un *acto de culto,* como es en este caso la oración, es tanto más perfecto, 1º, cuanto más nos da a Dios; 2º, cuanto más nos da a Dios, no sólo en nuestro ser individual sino también en nuestro ser social. Pero si la palabra *oración,* sin dejar de ser considerada en su sentido de oración de petición, es constituída en una parte de la contemplación entendida en sentido lato, en este caso la oración será aventajada por la contemplación, como la parte por el todo; pero como esta contemplación no es exclusivamente mental, nada se podrá concluir de ello respecto a la presente discusión.

Para que la oración mental sea superior a la oración vocal, debemos tomar, pues, la palabra *oración* en un sentido complejo, el sentido moderno: que comprende la lectura de la Escritura, silenciosamente aceptada para la fe, la meditación de esta verdad, los actos de fe, esperanza y amor engendrados por esta meditación, la contemplación en su sentido estricto de acto del don de Sabiduría, brotado de la meditación hecha con fe y amor, y por último, la oración

propiamente dicha, pero silenciosa se entiende, en la cual se resuelve esta contemplación. Entonces la oración mental, así entendida, es superior a toda oración vocal, pero no por el lugar concedido por ella a la plegaria mental sino porque es una ejercitación de toda nuestra vida divina, llevada a ese grado supremo en el que ya no nos contentamos con obrar, sino que somos movidos por los dones del Espíritu Santo.

Si es esto lo que se pretende decir, estamos de acuerdo. Pero nos hemos salido del terreno de la virtud de la religión. En este terreno, en el que la discusión se concentra entre la oración vocal de petición y la *oración* mental de petición, la oración vocal, litúrgica, canónica, en familia o hasta solitaria, permanece inigualada.

3. — *Síntesis.*

Tan sólo que podría levantarse, frente a esta oración mental compleja, que incluye la vida divina, la contemplación y la oración silenciosa de petición, otra "oración" de contextura vocal, pero de estructura mental, que contendría estos mismos elementos de aceptación en la fe de las verdades reveladas, de meditación, de contemplación, de oración de petición, pero con la diferencia de que alternaran con la palabra y las actitudes: interviniendo éstas ya para sustentar y estimular a la contemplación, ya como redundancia sensible de la devoción interior nacida de la contemplación, ya como instrumento de comunicación social entre los que oran. Después de todo, Santo Tomás recomienda que se moderen en la oración particular los signos externos tan sólo en cuanto dificultan la devoción interior. Pero si por el contrario estos signos la secundan, la sirven, la exaltan, ya no se ve cómo semejante contemplación sea más completa y más perfecta. Lo que constituye la excelencia de la oración, no es el silencio, sino el alma mental de la contemplación, de la vida divina, de las virtudes teologales y de la misma oración. Ahora bien, en esta "oración" que describo, no sólo existe el carácter mental, sino que también es llevado a su más alto grado por esos apoyos

y esas expresiones sensibles. ¿Serían contradictorias la vida divina y la vida contemplativa y sus manifestaciones externas cuando estas últimas están encaminadas a aquéllas? Entonces contemplar sería sepultarse necesariamente en el silencio.

Parece por cierto que nada de esto es así y por consiguiente que aun en este terreno, que ya no es sólo, en forma parcial, el terreno del culto y de la oración de petición, sino el de la vida sobrenatural y de la contemplación, la superioridad queda definitivamente para la vida litúrgica, para la vida canónica, para el Oficio divino. Que por motivos accidentales, como los que han determinado a San Ignacio, sea preferible algunas veces recogerse en la pura oración mental, es decir, silenciosa, está muy bien: pero en sí, la oración de la Iglesia es la oración perfecta, no sólo como culto, sino también como práctica de la vida divina y de la vida contemplativa. Y esta oración no es silenciosa.

Por lo demás nada impide que, al salir de los entusiasmos de la oración coral, uno conserve y mantenga en sí el ritmo de vida divina y de contemplación provocados por aquélla, mediante oraciones secretas, *orationes secretae.* Así se procedía en la Edad Media. No había entonces oración regulada por puntos y comas como en nuestros días. Pero cuando terminaban los Maitines y el Oficio de Completas, era lícito a todos los que tenían devoción para ello, continuar silenciosamente las elevaciones de alma suscitadas por la oración coral y recogerlas en sus corazones. Así como los pétalos del cáliz de las flores se cierran y se repliegan sobre el misterio de luz y de amor que acaba de efectuarse en su seno. ¡He aquí algo con qué reconciliar a San Ignacio y a San Benito!

II. ATENCIÓN ACTUAL, VIRTUAL, HABITUAL

Puesto que la oración es la manifestación del pensamiento humano, que mediante las peticiones se ofrece en homenaje a Dios, si consideramos las cosas en sí mismas, no podría haber ninguna oración que no ejercite nuestro pensamiento,

y por consiguiente que no sea atenta. Este hecho hace notar, sin ambigüedad, la palabra de Nuestro Señor: Dios es espíritu y los que lo adoran deben adorarlo en espíritu y en verdad.

¿Cómo entonces puede plantearse Santo Tomás la siguiente cuestión: Es necesario que la oración sea atenta?

Porque en la oración, no sólo está Dios, sino que también estamos nosotros. Y decir nosotros, es decir la debilidad en despertar y sobre todo en mantener nuestra atención cuando se trata de un fin, de un objeto, de un acto espiritual. Es éste un hecho de experiencia universal y que no es imputable únicamente a la falta de buena voluntad. "Los mismos santos, declara Santo Tomás, sufren estas distracciones de espíritu que hacían exclamar al Salmista: Mi corazón me ha abandonado." Y sin embargo es mi corazón lo que pongo en mi oración, esto es lo que más quiero, y he aquí que se me escapa y se va. No hay buen propósito que valga: "El espíritu humano a causa de la flaqueza de la naturaleza, no puede permanecer durante mucho tiempo en las alturas; pues por el peso de la flaqueza humana el alma es arrastrada a las cosas inferiores. Por eso sucede que el alma que había ascendido hacia Dios por la oración, comience de pronto a divagar por flaqueza" ([148]).

El problema se plantea, pues, con toda su agudeza práctica: ¿Tendrá como consecuencia esta flaqueza congénita el que yo pierda el fruto de mi oración? Como cae de su peso, no se trata aquí de la perfección de la oración. Puesto que ésta es esencialmente la ofrenda de la razón humana, es evidente que la atención, por la cual es llevada al acto mi razón, se requiere necesariamente para que la oración sea perfecta, y que cuanto más atentos estemos tanto mejor alcanzará su fin la oración: "Que se halle en vuestro corazón lo que pronuncia vuestra boca", dice San Agustín en su Regla. Éste es el ideal.

Se trata de saber si la oración que carece de atención actual está inevitablemente privada de sus efectos.

([148]) *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 13, ad 2.

¿Cuáles son estos efectos? Se pueden señalar tres. En primer lugar, como hemos visto, el mérito, que está reservado para las oraciones de los que están en estado de gracia. Respecto a este efecto, está admitido que la atención no es necesaria para la totalidad de la oración, pues la fuerza de la primera intención, que aparece en el momento en que uno se dispone a orar, redunda sobre toda la oración y la hace meritoria. Éste es un caso particular de la ley que rige el mérito de todos nuestros actos: es suficiente haberlos querido por amor de Dios, para que tengan la eficacia meritoria.

Un segundo efecto, el efecto propio de la oración esta vez, es conseguir. También en este caso es suficiente la intención primitiva, pues Dios mira principalmente a ésta. Si esta intención falta, pues, la oración no es ni meritoria ni eficaz. Es muy natural, dice San Gregorio, que Dios no preste atención a una oración hecha sin intención de orar.

Lo mismo pasa cuando uno voluntariamente se distrae durante la oración, porque en este caso debemos ser muy rigurosos; éste es un pecado que quita todo el fruto. He dicho voluntariamente, porque "si debilitado por el pecado, dice San Basilio, no puedes orar con atención, lucha contra ti mismo todo lo que puedas, y Dios te perdonará; porque no puedes estar en su presencia como conviene no por negligencia sino por pura flaqueza" (149).

Por último hay un efecto que la oración causa por lo común con su sola presencia, es una confortación espiritual. En este efecto es indispensable la atención, porque, como dice San Pablo, "si rezo sólo con mi lengua, mi espíritu no obtiene ningún fruto" (150).

Pero debemos advertir que en la oración vocal hay tres modos de prestar atención: podemos poner atención en la

(149) *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 13, ad 3.

(150) Este pasaje de San Pablo (I *Cor.*, 14, 14) trata del don de las lenguas y de la pronunciación por la lengua de palabras ininteligibles. Pero la aplicación a nuestro tema no es menos real, ya que las palabras pronunciadas no prestando atención a la oración, no tienen significación para el que las pronuncia.

correcta pronunciación de las palabras, podemos prestar atención al sentido, y podemos prestar atención a Dios que es el fin de la oración y a la cosa que pedimos. Los dos primeros modos son buenos; el tercero que es el más necesario es asequible hasta a las personas ignorantes. Cuando esta última intención tiene a Dios como objeto, a veces es tan poderosa "que el alma llega a olvidarse de todo", dice Santo Tomás, que experimenta aquí la necesidad, y adivinamos el motivo, de invocar un piadoso *alibi*, pues pone esta observación bajo el nombre de Hugo de San Víctor.

III. ORACIÓN BREVE O LARGA

En vuestras oraciones no habléis mucho, dice el Señor. Si se le presta crédito, es necesario pues que la oración sea breve. ¿No está concentrado el deseo del corazón que ella debe exponer en un punto central, nuestro fin que es Dios? Lo demás es una consecuencia, que sólo debe ser deseada según Dios, como hemos dicho, y procedemos con mucha sabiduría cuando lo dejamos en sus manos, seguros de que nada perderemos con ello. Yo no he pedido más que una sola cosa, dice el Salmista, ésta solicitaré, el poder yo vivir en la casa del Señor todos los días de mi vida. El Padre nuestro es la expresión perfecta de esta oración. ¿No señalaría aquél los límites obligatorios de ésta con su carácter imperativo: "Así debéis orar"? Y por consiguiente, breve y buena, y buena justamente porque breve, y que en su brevedad lo dice todo.

Pero en cambio nuestro modelo, Cristo Jesús, ¿no pasaba las noches en oración, y en su agonía, no prolongaba su oración? ¿No ha dicho que debemos insistir hasta que a fuerza de ser "importunos" logremos ser escuchados? ¿No es de Él esta recomendación que va más lejos, en este sentido, de lo que nos podíamos imaginar: Debemos orar siempre y nunca desfallecer, lo que San Pablo el discípulo fiel, traducía lacónicamente: Orad sin interrupción?

Indudablemente, éste es el ideal. Pero así como poco ha hallábamos nuestra debilidad que se oponía a la inten-

ción en la oración, volvemos a encontrar aquí los diversos cuidados, las ocupaciones terrenas de todas clases, los cuales serán nuestra suerte, mientras no estemos cara a cara con Dios. Debemos encontrar por eso un camino intermedio, con esa medianía, claro está, que no es un simple corte de cuentas entre dos excesos, sino el establecimiento de una regla superior que da a los dos aspectos del problema la satisfacción que les es debida, *prout sapiens determinavit.*

En la oración podemos considerar la misma oración y su causa.

Su causa es el deseo de la caridad, o por lo menos, en la oración imperfecta del pecador, el deseo según la caridad. La oración, en efecto, es un acto de religión y, como hemos dicho, la causa estimulante de la religión, la que en especial le da su fervor, es el amor de Dios. Ahora bien, la caridad debe reinar en nosotros de un modo continuo, si no en acto, al menos como intención virtual siempre pronta a volverse actual. Ella vivifica, al menos como intención virtual, todo lo que hacemos y de un modo muy especial el acto que tiene con ella una afinidad tan grande: dar en todo gloria a Dios. Debemos decir, por consiguiente, que si se trata de esta oración interior de nuestra oración, ella es continua de derecho. En la fe, en la esperanza y en la caridad, dice San Agustín, siempre oramos con una aspiración continua.

Desde este Tabor volvamos a descender a la realidad, a ese hombre atareado, invadido por el cuidado de las cosas de la tierra, que somos nosotros. En este caso la oración, entendida en su sentido material de ejercicio de la religión, ya no puede ser continua. "Por eso, prosigue San Agustín, será suficiente que oremos a Dios con palabras durante ciertos momentos y en ciertas horas. Éste será un modo de darnos cuenta de nuestro progreso en esa aspiración de la que hablábamos poco ha, y un modo de estimularnos más vivamente para que crezca en nosotros."

Pero esto no dice todavía a las almas timoratas cuánto debe durar la oración. Santo Tomás les proporciona una

segunda regla de oro para el buen gobierno de sus almas en este punto delicado: "La cantidad de todas las cosas, dice, debe estar en proporción con el fin que uno pretende o que aquéllas pretenden, como acontece con la cantidad de remedios. Por eso es conveniente que la oración dure tanto cuanto es útil para estimular el fervor del deseo interior de la caridad. Cuando supera esta medida, de tal suerte que su prolongación produzca tedio, no debe ser dilatada. Y por este motivo, como refiere San Agustín, los hermanos de Egipto que tienen frecuentes oraciones, las hacen muy breves, a manera de flechas arrojadas rápidamente, a fin de que el movimiento de alma así despertado y formado, para el mayor adelanto del que ora, no se desvanezca y se debilite si se prolonga demasiado. Esta brevedad, unida a esta frecuencia, prueba que así como no debemos permitir que se embote la fina punta de la intención exponiéndola mucho tiempo a la prueba, así también, si llegase a perdurar, tampoco debemos quebrantarla demasiado pronto."

Buen consejo, subraya Santo Tomás, que deberá ser extendido con mucha utilidad de la oración individual a la oración en común, tan fatigosa algunas veces para la devoción de los pueblos ([151]). *Et nunc erudimini . . . parisienses parochi!*

Así pues, siempre el mismo principio, tanto para la duración de la oración como para la atención requerida y para su forma vocal: lo exterior para lo interior. Pues en la oración debemos entregar a Dios el alma, *mens*. La oración brotada de la devoción, acto de la virtud de la religión, bajo la influencia de la caridad, vuelve a la devoción y, mediante la virtud de la religión, a la caridad. Lo mismo acontecerá con todos los actos de religión. Esto es esclarecedor y dirime muchos problemas prácticos.

Los que planteábamos poco ha a propósito del Evangelio, se encuentran de pronto resueltos.

Cuando oramos durante mucho tiempo, si el sentimiento

([151]) *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 14.

interior está presente, no practicamos el *multiloquium*, el mucho hablar. El Señor podía pasar la noche en oración; no deberíamos más que apropiarnos el tono de sus oraciones al Padre, tal como nos lo ha conservado San Juan. "Esté ausente de nuestras oraciones, dice San Agustín, la abundancia de palabra, pero no la abundancia de rezos, si la intención persevera ferviente. Pues el hablar mucho es un cuidado superfluo, aunque la cosa pedida sea necesaria; pero el orar mucho es sacudir con una piadosa y perseverante excitación de nuestro corazón a Aquel a quien rezamos. Es éste un asunto en el que por lo general intervienen más los gemidos que los discursos."

Es preciso conceder que no debemos hacer muchas peticiones; pero de ahí no se sigue que nuestra oración no deba ser prolongada. Como el Salmista, podemos pedir lo único necesario; pero podemos pedirlo con un deseo continuo.

El Padre Nuestro es breve, pero no pretende suprimir cualquier otra fórmula de oración: su propósito es que conozcamos a dónde debe dirigirse la intención de nuestra oración, sea cual fuere el modo con que lo concibamos o lo formulemos.

En la práctica cumpliremos, pues, el precepto divino de la oración incesante, sea por la continuidad de nuestro deseo interior de caridad, el cual por otra parte se prueba a sí mismo en las oraciones que hacemos en determinados momentos, sea porque el efecto de nuestra oración permanece en nosotros por la devoción que de ella se seguirá, sea en fin porque merecemos con los beneficios hechos por nosotros que otros rueguen por nosotros, cuando nuestra propia oración llega a adormecerse o a interrumpirse.

A esta preocupación hace eco la costumbre de las almas piadosas que sienten su impotencia, de encomendarse a nuestras oraciones y merecerlas con sus buenos oficios.

6. DE LA ORACIÓN HECHA A LOS SANTOS

La oración, por último, se reduce a un homenaje religioso de nuestro espíritu a Dios. En la estrategia divina, las peticiones que dirigimos a Dios en nuestra oración son como un medio de atraernos y de aficionarnos por el interés a este culto. Sin duda alguna y con toda verdad alcanzamos lo que pedimos; pero como nuestra petición, para que sea eficaz, debe estar subordinada a los designios divinos, quien se beneficia en un grado eminente con la oración es el culto de Dios, es su honor, su gloria.

Y es justo, ya que la oración es ante todo un acto de religión y puesto que sólo Dios es el objeto de la virtud de la religión.

Por otra parte, aun en lo que atañe a la eficacia de las peticiones materiales de nuestra oración, parece conveniente que debamos orar tan sólo a Dios. Porque únicamente Él conoce la intimidad de los corazones, donde se esconde con frecuencia nuestra oración, y sólo Él da su galardón a la oración vocal. Por consiguiente sólo Dios puede conceder, ya que el legítimo objeto de nuestra oración es nuestra eternidad y los medios que a ella conducen, cosas estas que únicamente Dios tiene en su mano.

Este, pues, es el problema que plantea al alma fiel la invocación de los santos. Los santos no son Dios; no conocen la intimidad del corazón; nada pueden hacer respecto a nuestra bienaventuranza.

Para resolver este problema, debemos advertir que una oración puede ser dirigida a alguno de dos maneras. Para que la escuche por sí mismo, si puede, o al menos para que nos recomiende a aquel que puede. Es evidente que únicamente Dios puede escuchar por Sí mismo nuestra oración, ya que si está bien hecha, debe encaminar todo lo que pide a nuestra gloria y a la gracia necesaria para llegar a ella, y sólo Dios, como es de fe, puede dar estas cosas.

Pero podemos presentar nuestras oraciones a los santos, ángeles o bienaventurados, no para que Dios las conozca,

como sucede con las recomendaciones humanas, sino para que su eficacia sea fortalecida por los méritos y las oraciones de esos santos. Y así San Juan, en una de sus visiones veía cómo se elevaba en la presencia de Dios el humo de los inciensos, procedentes de las "oraciones de los santos y de la mano del ángel". Por eso la oración a los santos es una oración de segundo orden. El modo con que la Iglesia se dirige a los santos lo prueba: ora a la Santísima Trinidad para que tenga piedad de nosotros, y pide a todos los santos, sean cuales fueren, que oren por nosotros.

No debemos temer que el culto de homenaje rendido por la oración se detenga a mitad de camino. Porque ésta honra tan sólo a aquel que puede escucharla, sólo a Él proclama autor de nuestros bienes. Y bien, esto es lo que constituye el culto propio de la oración. Los santos a los cuales solicitamos no son más que intercesores, seres que oran por nosotros, como nosotros. Por eso el homenaje de nuestra oración no se dirige a ellos. En cambio, el homenaje prestado a Dios se duplica por así decir, puesto que se acrecienta con el homenaje prestado por los santos, el cual por lo demás sobrepuja en calidad al nuestro. Por eso no debemos temer ninguna disminución para el culto de Dios a causa de la oración a los santos, entendida como la entiende la Iglesia.

Queda una doble dificultad, la primera de las cuales ya ha sido tocada.

1º ¿Pueden los santos orar por nosotros y orar eficazmente?

2º ¿Quieren orar por nosotros?

1º *¿Pueden orar por nosotros?*

a) Y en primer lugar, ¿conocen ellos nuestras oraciones, al menos la del corazón? En cuanto a este asunto no hay duda posible respecto a los bienaventurados del cielo. Es un principio indiscutido de la Teología que los bienaventurados, que ven a Dios cara a cara, tal como es, pueden conocer todo lo que es manifestado por ese Verbo que es el término de su mirada intelectual, y por consiguiente todos los efectos de Dios, entre los cuales están las cosas referentes a nosotros, en especial los movimientos interiores de nuestros corazones. *Pueden,* digo, conocerlos, puesto que todo esto es conocido, en su fuente, en Dios descubierto ante su mirada. De hecho, no tienen derecho a conocer sino lo que puede contribuir a su bienaventuranza. La bienaventuranza es el estado de aquellos a los cuales nada falta de lo que puede contribuir a su felicidad. Pero no se puede dudar que el conocimiento de las peticiones a ellos dirigidas, de viva voz o de corazón, interesa a esta bienaventuranza. Dios, pues, debe a la excelencia de su estado el concedérselo y Él lo hace. Los santos, pues, nos escuchan.

b) ¿Pero son eficaces sus oraciones?

La eficacia de la oración, en efecto, no parece garantizada sino para los que están en la tierra. Para ellos ha sido instituída, como una especie de trampolín divino, que les permite surgir del pecado y lanzarse hacia la región de las mociones eficaces, con las cuales Dios gobierna al mundo. A ellos ha prometido Nuestro Señor una eficacia irresistible.

¿Con qué derecho trasladar esta concesión, hecha a seres que están en camino, para los cuales era de absoluta necesidad, a los que han arribado al término, los cuales, puesto que ya no tienen posibilidad de merecer, tampoco pueden hacer meritoria su oración ni para sí ni para los demás, y que también, puesto que ya nada tienen que desear, porque son bienaventurados, no tienen ninguna razón para hacer esas peticiones?

"Según San Jerónimo, éste era el error de Vigilantius: admitía éste que mientras vivimos podemos orar los unos por los otros; pero que después de la muerte la oración recíproca ya no era escuchada. Y su razón consistía en que los mártires, que según la Escritura piden que su sangre sea vengada, no pueden obtener esto." ¿No decíamos lo mismo en medio de las masacres de la última guerra? Error muy natural para los que viven en medio de interminables persecuciones.

c) La respuesta está a nuestro alcance. En primer lugar, en lo que atañe al *mérito* de la oración de los santos. Éstos ya no merecen, es muy cierto, pero han merecido, y su mérito no ha desaparecido así como no desaparece el mérito de un valiente después de la guerra. Es éste un fondo de méritos que no se agota nunca, que no es agotado ni por la misma bienaventuranza, puesto que ésta admite indefinidos complementos accidentales. Por eso los santos, apoyados en este fondo meritorio, oran a Dios por la glorificación de sus cuerpos de que todavía carecen. ¿Por qué, si el conocimiento y el éxito de las oraciones de los que los aman, de los que tienen confianza en ellos, son capaces de contribuir a estos complementos de felicidad, como cae de su peso, por qué no podrían usar de esos méritos libres para ese fin? La oración de los santos, por eso, por el éxito de nuestras oraciones tiene la eficacia de sus méritos.

d) En cuanto al poder impetratorio de sus oraciones, éste está fundado como el nuestro en la aceptación divina. Es cierto que la infalibilidad de las divinas promesas ya no vale para ellos; pero hay ciertas compensaciones. Y en primer lugar ésta: ellos conocen mejor que nosotros lo que Dios quiere, y por consiguiente la aplicación de sus oraciones está mucho mejor elegida que la nuestra. Ellos conocen de una manera más pertinente lo que Dios quiere realizar con sus oraciones y las incluyen por lo tanto con mayor exactitud en los designios de Dios, que constituyen la eficacia definitiva de ese instrumento del gobierno de Dios, de la oración. Esta es una primera ventaja. En segundo lugar, los bienaventurados son bienaventurados, es decir, seres que tienen derecho a que sus deseos sean satisfechos, pues para esto Dios los ha colocado en su bienaventuranza. De donde se sigue que si quieren por cierto orar por nosotros, deben ser escuchados, por derecho de su bienaventuranza. Sólo queda por resolver una cuestión para que quede dilucidado el éxito de sus oraciones por nosotros: ¿Quieren orar por nosotros? Aquí está todo.

2. *¿Quieren los santos orar por nosotros?*

¿Cómo no irían a querer? La caridad fraterna nos lleva a orar los unos por los otros y hasta nos impone esto como un deber estricto. Pues bien, ¿dónde, sino en el cielo, existe la caridad? *Charitas nunquam excidit.* Allí se encuentra en su ambiente natural. Solamente allí, liberada de las obscuridades de la fe, la caridad es el amor perfecto de Dios, con su consecuencia indispensable, el amor de todos en Dios y por Dios.

"Por eso, cuanto más perfecta sea la caridad de los santos que están en la patria, tanto más oran por sus hermanos, «los viajeros», que pueden ser ayudados por sus oraciones; y cuanto más unidos están con Dios por sus méritos sobre la tierra, tanto más eficaces son sus oraciones. Esto forma parte del orden mismo del gobierno divino que quiere que la excelencia de los seres superiores redunde sobre los inferiores. ¡Qué cosa más triste sería nuestra atmósfera sin la luz del sol! En el orden de la oración, el sol es Cristo, «pues *por medio de Él* nos presentamos a Dios, como que está siempre vivo para interceder por nosotros», dice el Apóstol. Pero no es el único, porque, como respondía a Vigilantius el gran San Jerónimo: Si los Apóstoles y los Mártires, cuando todavía vivían, cuando debían estar solícitos por sí mismos, oraban por los demás ¿cuánto más han de orar por nosotros después de sus triunfos?" ([152]).

Ellos quieren pues. Pero, ¿no deberemos dirigirnos únicamente a los grandes Santos del Paraíso, a los que están mejor colocados, y descuidar a los demás? Si así fuera, dice Santo Tomás, deberíamos implorar tan sólo a la misericordia divina, lo que insinúa por otra parte el proverbio que dice que es preferible dirigirse a Dios antes que a sus santos. ¡No por cierto! Todo tiene su razón de ser y su valor en los planes ordenados de Dios. Pues sucede a veces, que un santo inferior nos ayude, sea porque lo invocamos con mayor devoción, sea porque Dios tiene ciertos designios sobre él, como por ejemplo que conozcamos su santidad.

([152]) *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 11.

Puesto que estamos en tren de liberalidad, ¿no podríamos ir un poco más lejos y pasar a la oración a las almas del purgatorio? Éste es el voto íntimo, lo sé, de muchos corazones piadosos. Y no carece de fundamento desde un cierto punto de vista. ¿Por ventura estas almas no están unidas con Dios por la gracia y no son más favorecidas que nosotros en cierto sentido, puesto que gozan de la impecabilidad que les garantiza su futura felicidad?

El motivo es tentador. ¿Por qué, pues, no ha caído en la cuenta de él la Iglesia? ¿Por qué ora por los muertos, y no a los muertos? Sea cual fuere el deseo que tenemos de dar aquí una respuesta consoladora, debemos detenernos. Las almas del purgatorio no ven a Dios cara a cara; por consiguiente no pueden conocer lo que pensamos o decimos, fuera de un permiso especial de Dios, del cual no somos jueces, pero que no tenemos ningún derecho a esperar. Además debemos notar que si estas almas son superiores a nosotros a causa de su impecabilidad, son inferiores en cambio a los vivos, porque están en estado de expiación. Como los prisioneros que expían sus culpas. Semejante estado, mientras dure, no implica la oración activa; antes bien, exige la oración de los demás. No quiero decir que las almas del purgatorio no oren por nosotros, cuando se acuerdan de nosotros. Pues es cosa del Dios de infinita misericordia ver lo que deberá hacer con la oración del prisionero de su justicia. Pero lo que sé es que esta oración no es de sí ni meritoria, ya que estas almas no están en estado de usar de sus méritos anteriores, ni siquiera para sí mismas, ni impetratoria, porque su eficacia no tiene ninguna garantía. Por consiguiente sólo puede ser considerada como un acto de benevolencia para con nosotros y quizás, como se ha dicho, como un pretexto para la intervención de la misericordia de Dios.

7. LA CONTEXTURA DE LA ORACIÓN

No hay más que una sola oración, que es un puro homenaje de manifestación y exposición de nuestro íntimo pensamiento hecho a Dios. Pero hay muchas partes o miembros de esta única oración, que corresponden a las sucesivas fases en las cuales se desarrolla una oración completa.

San Pablo, el gran experimentador de todos los movimientos de alma por los cuales nos dirigimos a Dios, ha descripto a su discípulo Timoteo la contextura de la oración en los términos siguientes: Te recomiendo pues, ante todas las cosas, que se hagan súplicas, oraciones, rogativas y acciones de gracia por todos los hombres.

Ante este lujo de expresiones para designar la oración, Santo Tomás reflexiona, y juzga y determina que estas expresiones no son una simple acumulación de repeticiones, que cada una tiene su matiz y su sabor característicos, y que aquí, por analogía con los miembros del discurso de los gramáticos, se encuentran descriptos todos los miembros que, al articularse unos con otros, engendran la estructura orgánica de la oración típica.

Para orar, dice, en primer lugar debe uno acercarse a Dios al cual ora: esto se hace por la oración, de donde ha recibido su nombre la plegaria, *oratio*, pero que aquí es tomada en el sentido limitado de ascensión de la inteligencia hacia Dios, como la define el Damasceno. Esta ascensión se realiza principalmente por el acto de fe, sobre todo por el acto de fe viva, hecho bajo la influencia de la caridad. Por la oración el espíritu del hombre está suficientemente elevado como para emprender lo demás.

Entonces, dice Santo Tomás, puede pedir. Es la oración propiamente dicha, con sus modos calcados de las reglas de esta clase de discursos, petición determinada, súplica general, o simple insinuación, como la de las hermanas de Lázaro a Jesús, cuando le enviaron a decir: He aquí que está enfermo aquel a quien amas (Joan., XI, 3).

Pero como la oración es una exposición de nuestra razón

a Dios, es conveniente que la petición esté apuntalada por motivos que puedan servir de apoyo. Ahora bien, los motivos en los cuales puede apoyarse la oración son de dos clases, de los cuales unos están tomados del mismo Dios, y otros de nosotros. Por parte de Dios, la garantía del éxito de nuestra oración es su santidad, resumen de todos sus atributos morales, entre los cuales se destacan, respecto a nosotros, su misericordia y su justicia. Los que oran la toman por eso como testigo y es ésta, dice Santo Tomás, la súplica de la cual habla San Pablo. Y de ésta echamos mano cuando, por ejemplo, invocando uno de los efectos de la misericordia divina, decimos: por tu Nacimiento, ¡Líbranos Señor! Por nuestra parte, el motivo apto para asegurar el éxito de nuestra oración es la acción de gracias, que tiene como objeto los beneficios pasados. No hay cosa que pueda impulsar más a Dios a concedernos nuevas gracias como esta atención desinteresada de corazones rectos que reconocen lo que Él ha hecho por ellos y que por lo mismo se muestran dignos de ello.

Por eso, no por casualidad, sino porque sentía la necesidad de una estructura interna, enumera San Pablo estas diferentes partes de la oración. Son verdaderamente los miembros, los órganos indispensables de la oración.

También las encontramos en las oraciones de la Iglesia. Santo Tomás indica la colecta de la fiesta de la Santísima Trinidad en la que se encuentran todas: Omnipotente y sempiterno Dios, dice en primer lugar; es la ascensión del alma hacia Dios por la oración propiamente dicha. Prosigue la colecta: que has dado a tus siervos conocer la gloria de la Trinidad sempiterna, etc., es una acción de gracias. Sigue la petición: concédenos, te rogamos que por la firmeza de nuestra fe en Ella seamos preservados de toda adversidad. La parte final: Por Nuestro Señor Jesucristo, etc., es la súplica.

En la Santa Misa, según una glosa sobre la epístola a Timoteo, se encuentra la misma disposición. Todo lo que precede a la consagración se reduciría a la súplica, a causa

de las cosas santas que son conmemoradas allí en los versículos de los salmos, la Epístola, el Evangelio, el Credo, las oraciones del Ofertorio. La oración acompaña a la Consagración, instante en que el alma más debe subir hacia Dios; y esto se extiende sin duda desde el *Sursum Corda* del Prefacio hasta la doxología con que termina el Canon. Vienen luego, con el Pater y la Comunión que consuma su eficacia, las oraciones de petición. El conjunto es coronado por la acción de gracias después de la Comunión.

Es indudable que el orden de las partes difiere en esos dos ejemplos. En la Colecta, la acción de gracias precede a la petición como motivo sostenedor; viene después de ella en la Misa, como una especie de reconocimiento del beneficio concedido. Si la oración, por la cual uno se acerca a Dios, precede naturalmente a la petición, orden respetado en nuestros dos ejemplos, la súplica, que en las oraciones de la Iglesia está colocada en el último lugar en calidad de esfuerzo supremo, ocupa el primer puesto en la Misa, en la que interviene como una invocación a la bondad divina para que ésta nos conceda el subir hacia Dios por la oración. La Misa sigue así el orden típico indicado por San Pablo. Pero este orden, si bien es típico, no es rígido. La oración, en la disposición de sus partes, es un arte al igual que esas defensas humanas de abogados. No hay nada tan variado, tan adaptado a los espíritus, tan ágil, tan ingenioso, como éstas. Es una vida, un drama de pensamiento, una táctica de combate, que se desarrolla bajo la influencia del deseo ardiente de ganar una causa. No negamos a la oración ni esta flexibilidad, ni esta adaptación, ni esta ingeniosidad, con tal que su ansia de ganar su causa proceda del deseo de la caridad, mucho más imperioso que el del más ardiente abogado, y con tal que sea gobernada y moderada por el divino Espíritu que escudriña las profundidades infinitas de Dios y que sabe, como artista infinitamente "perspicaz y hábil", puesto que es la Sabiduría de Dios, adaptar a ellas nuestra oración.

ÍNDICE SISTEMÁTICO ([1])

([1]) El presente índice sistemático corresponde a la *estructura* del conjunto de la obra dejada sin terminar por el Padre A. Gardeil, según se indica en la Introducción del Padre H.-D. Gardeil *(N. del Editor)*.

ÍNDICE GENERAL